

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO IX  
2003 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®  
PISA · ROMA



**BRUNIANA & CAMPANELLIANA**  
*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles  
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa  
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce  
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore  
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma  
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre  
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
Anthony Grafton, Princeton University  
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona  
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill  
Eckhard Käßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
Jill Krays, The Warburg Institute, London  
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris  
Nicholas Mann, University of London  
John Monfasani, University at Albany, State University of New York  
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli  
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze  
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo  
Laura Salvetti Firpo, Torino  
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze  
Donald Weinstein, University of Arizona

*Direttori / Editors*

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, 00161 Roma (e-mail: canone@liecnr.let.uniroma1.it)  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, 00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

*Redazione / Editorial Secretaries*

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Manuela Ruisi, Michaela Valente, Dagmar von Wille

*Collaboratori / Collaborators*

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

*sito web:* [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)



# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO IX  
2003/1



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®  
PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®,  
Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2003 by  
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy



## SOMMARIO 2003/1

### Studi

F. Beretta, <i>Une deuxième abjuration de Galilée ou l'inaltérable hiérarchie des disciplines</i>	9
S. Garcia, <i>L'image de Galilée ou la trajectoire symbolique du portrait de 1635</i>	45
L. Guerrini, « <i>Con fatiche veramente atlantiche</i> ». <i>Il primato della scienza nella Lettera a Cristina di Lorena</i>	61
G. Paganini, <i>Da Jean Bodin a John Selden: il modello noachide della Repubblica delle Lettere</i>	83
A. Rebonato, <i>Icarus, Sophia and the Pegasean Ass</i>	109
I. D. Rowland, <i>Giordano Bruno and vernacular poetry</i>	141

### Documenti

M. Miele, <i>Giordano Bruno: i documenti napoletani</i>	159
---	-----

### *Hic labor*

### Note

L. Simoni Varanini, <i>La Dissertatio cum Nuncio Sidereo fra Galileo e Bruno</i>	207
M. Szentpéteri, <i>Il Transilvano. The image of Zsigmond Báthory in Campanella's political thought</i>	217

### Notizie

<i>Il Rinascimento nelle biblioteche del mondo. I. Burndy Library (Cambridge, Massachusetts) e Dibner Library (Washington)</i> (G. Giglioni)	227
<i>Note on Orazio Morandi</i> (H. Darrel Rutkin)	230

### Recensioni

M. Turchetti, <i>Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours</i> , Presses Universitaires de France, Paris 2001 (G. Paganini)	231
N. L. Brann, <i>The Debate over the Origin of Genius during the Italian</i>	

*Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden, Boston and Köln 2002 (G. Giglioni) 234

*Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, hrsg. von M. Mulsow, Mohr Siebeck, Tübingen 2002 (D. v. Wille) 235

B. Dooley, *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Politics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002 (D. Weinstein) 238

*Giordano Bruno tra scienza e filosofia*, a cura di E. Canone e A. Rossi, «Physis», xxxviii (2001), fasc. 1-2, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2002 (L. Albanese) 239

C. Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Stampa Alternativa & Graffiti, Viterbo 2002 (L. Albanese) 241

Giostra 245



STUDI







FRANCESCO BERETTA

## UNE DEUXIÈME ABJURATION DE GALILÉE OU L'INALTÉRABLE HIÉRARCHIE DES DISCIPLINES\*

### SUMMARY

The amazing way Galileo speaks about the falseness of Copernicanism in a letter of 1641 leads us to an in-depth analysis of the doctrinal presuppositions which led to the ban on heliocentrism, in 1616, and to the condemnation of the Tuscan philosopher himself, in 1633. After presenting the essential principles of criteriology developed by the scholastic theologians, the essay shows how these were employed, in 1615-1616, in their refusal to apply the exegetical principle of accommodation to biblical geocentrism. In 1633, the principles of scholastic criteriology were used to legitimize Galileo's abjuration of heliocentrism and to uphold the hierarchy of disciplines and the intellectual control exercised by theologians over natural philosophers.

\*

Dans l'exorde d'une lettre adressée le 29 mars 1641 à Francesco Rinuccini, Galilée, désormais aveugle, faisait écrire à son disciple Vincenzo Viviani:

La falsità del sistema Copernicano non deve essere in conto alcuno messa in dubbio, e massime da noi Cattolici, havendo la inrefragabile autorità delle Scritture Sacre, interpretate da i maestri sommi in teologia, il concorde assenso de' quali ci rende certi della stabilità della terra, posta nel centro, e della mobilità del sole intorno ad essa. Le congetture poi per le quali il Copernico et altri suoi seguaci hanno proferrito il contrario, *si levono tutte* con quel saldissimo argomento preso dalla onnipotenza di Iddio, la quale potendo fare in diversi, anzi in infiniti, modi quello che alla nostra opinione e osservazione par fatto in un tal particolare, non doviamo volere abbreviare la mano di Dio, e tenacemente sostenere quello in che possiamo essere ingannati<sup>1</sup>.

\* Ce travail fait partie d'un projet de recherche financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Abréviations: COD: *Les Conciles œcuméniques. Les décrets*, 2 t., Cerf, Paris 1994 (la pagination indiquée est celle de l'édition de référence: *Conciliorum œcumenicorum Decreta*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973); DG = M. Cioni, *I documenti galileiani del S. Uffizio di Firenze*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1908 (réimpression Giampiero Pagnini, Firenze 1996); OG = Galileo Galilei, *Opere. Edizione nazionale*, A. Favaro (éd.), 20 vol., Giunti Barbera, Firenze 1890-1908 (l. = lettre); PG = S. M. Pagano / A. G. Luciani, *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1984.

Les traductions des documents du procès sont empruntées, avec quelques modifications, à F. Lo Chiatto / S. Marconi, *Galilée entre le pouvoir et le savoir*, Alinea, Aix-en-Provence 1988.

1. OG, xviii, l. 4126 (souligné par nous).

Ces deux phrases surprenantes représentent une admirable synthèse des raisons qui expliquent, du point de vue de l'histoire intellectuelle, la condamnation de Galilée à abjurer l'héliocentrisme, prononcée par Urbain VIII le 16 juin 1633. D'une part, les théologiens les plus autorisés soutiennent l'interprétation géocentrique de l'Écriture, ce qui oblige à considérer que la doctrine de Copernic est fausse. D'autre part, l'argument de la toute-puissance divine, que Galilée avait inséré dans le *Dialogue des deux grands systèmes du monde* à la demande du pape Barberini, permet de dénouer tous les raisonnements que les coperniciens ont développés à l'appui de l'héliocentrisme.

Par cette déclaration de principe, qui est une sorte de 'deuxième abjuration', Galilée répond à Rinuccini qui lui demandait, dans une lettre du 23 mars, si on pouvait considérer que les observations astronomiques qu'on lui avait transmises apportaient une confirmation du système copernicien<sup>2</sup>. Interrogation redoutable pour Galilée qui, suite à son abjuration de l'héliocentrisme, risquait la peine de relaps – le supplice du feu – s'il soutenait une nouvelle fois la vérité de ce système du monde. Moins de trois ans auparavant, le 25 novembre 1638, Urbain VIII en personne avait donné la permission à Benedetto Castelli de visiter plus fréquemment le philosophe, à condition qu'il s'abstienne, sous peine d'excommunication avec absolution strictement réservée au souverain pontife, de parler avec Galilée «de la doctrine condamnée relative au mouvement de la terre»<sup>3</sup>. Le philosophe savait donc que le Tribunal suprême de l'Inquisition le surveillait.

Cette 'deuxième abjuration' de Galilée, qui reprend à son compte, dans la lettre à Rinuccini, les principes doctrinaux du pape Barberini, amène à s'interroger sur deux éléments conceptuels dont l'inépuisable historiographie galiléenne ne semble pas avoir saisi la signification précise<sup>4</sup>. Deux questions essentielles se posent, en effet, qui dirigeront l'enquête proposée ici: quels sont les présupposés théoriques qui permettent de dire que l'héliocentrisme est une doctrine *fausse*, en imposant une interprétation géocentrique de l'Écriture sainte? quelle est la fonction du célèbre argument d'Urbain VIII par rapport au problème de la *solutio argumentorum*, de la réfutation des raisonnements des philosophes qui contredisent la foi?

Pour répondre à ces deux questions, il faudra remonter aux premiers affrontements entre Galilée et les théologiens ou, plus exactement, cer-

2. OG, XVIII, l. 4122.

3. PG, pp. 209-211.

4. Il est impossible de fournir ici une bibliographie, même restreinte, concernant notre sujet. Aussi, nous avons été obligé de limiter les citations des sources à l'indispensable.

tains théologiens, qui aboutirent à la condamnation par Paul V de la doctrine copernicienne, en 1616, comme fausse et tout à fait contraire à l'Écriture. Puis il faudra rappeler les conditions imposées par Urbain VIII, en 1630-1631, pour que le permis d'imprimer soit accordé au *Dialogue de Galilée* et, enfin, analyser la légitimation doctrinale fournie par le jésuite Inchofer pour justifier l'abjuration infligée au philosophe le 22 juin 1633. Mais avant de nous engager dans ce parcours, il est indispensable de présenter les présupposés théoriques qui régissent, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les rapports entre théologie et philosophie naturelle, et de montrer comment ils influencent l'interprétation de l'Écriture en matière de cosmologie.

#### CRITÉRIOLOGIE THÉOLOGIQUE ET HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE

Afin de clarifier notre propos, nous utiliserons le terme de *critériologie* pour signifier une *réflexion sur la validité de la connaissance*, telle qu'elle est pratiquée, au XVII<sup>e</sup> siècle, non seulement en vue de définir le *degré de certitude* des assertions produites par les disciplines 'scientifiques' – selon l'épistémologie aristotélicienne –, mais encore pour *fonder une hiérarchie* entre elles, et notamment entre théologie et philosophie<sup>5</sup>. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de la réception de la philosophie naturelle d'Aristote, les théologiens scolastiques ont développé une critériologie fondée sur deux principes essentiels. Il s'agit, d'une part, de la *vérité intégrale de l'Écriture*: en vertu de l'inspiration divine, tout le contenu de la Bible relève de la foi et est donc garanti par la véracité de Dieu. Sur cette base est affirmée, d'autre part, la *subordination des disciplines humaines*, produit d'un intellect faible et limité, à la théologie dont les affirmations se fondent sur la véracité de la Révélation divine.

Par rapport à ces deux principes, la position de Thomas d'Aquin – dont on sait l'influence qu'il a exercée par la suite – est exemplaire. D'une part, le théologien dominicain considère que tout le contenu de l'Écriture appartient à la foi, bien que certains de ces objets ne concernent pas directement le salut:

se rattache à l'objet de la [foi] par accident et de façon secondaire tout ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture que Dieu nous a donnée: par exemple qu'Abraham eut deux fils<sup>6</sup>.

5. Pour le cas de la Compagnie de Jésus, voir U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992, en particulier pp. 19-22.

6. *Summa theologiae* IIa Iia, q. 2, a. 5. Par la suite nous nous référerons toujours à cet ouvrage de Thomas d'Aquin, si un autre titre n'est indiqué explicitement. Pour la traduction française, nous suivons, avec quelques modifications, Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 4<sup>e</sup> t., Cerf, Paris 1984-1986.

La vérité de l'Écriture est garantie par Dieu, Vérité première, qui est son auteur. Elle est donc absolue<sup>7</sup>.

D'autre part, pour Thomas d'Aquin, la théologie est une *science* qui se fonde sur les *principes révélés* par Dieu<sup>8</sup>. En vertu de la véracité divine, et notamment de celle de la Révélation biblique, son *degré de certitude* est supérieur à celui des disciplines fondées sur le savoir humain<sup>9</sup>. Par conséquent, la théologie est apte à juger des conclusions des autres sciences: «tout ce qui, dans ces sciences, se trouverait contredire la vérité exprimée par la science sacrée doit être condamné comme faux»<sup>10</sup>. Selon cette conception, qui fonde une *hiérarchie des sciences*, la théologie peut légitimement, à partir de ses propres principes, affirmer la fausseté de propositions soutenues par d'autres disciplines, telle la philosophie naturelle.

Si les axiomes de la critériologie de Thomas d'Aquin – largement partagés par les théologiens de son temps<sup>11</sup> – sont clairs, leur application quand il s'agit d'interpréter l'Écriture est plus complexe, car le problème est de savoir quel est le sens précis du texte biblique, garanti par la véracité divine<sup>12</sup>. Dans son commentaire du récit de la création, Thomas expose les règles, reprises d'Augustin d'Hippone, qui doivent guider l'interprète: d'une part, «tenir indéfectiblement que l'Écriture sainte est vraie»; d'autre part,

*quand l'Écriture peut être expliquée de plusieurs manières*, personne ne doit donner à l'une des interprétations une adhésion tellement absolue que, dans le cas où il serait établi par la raison certaine que cela est faux, on ait la présomption d'affirmer que tel est le sens de l'Écriture<sup>13</sup>.

Si «une théorie (“positio”) a été convaincue d'erreur par de vraies raisons, il ne faut pas dire que c'est là le sens de l'Écriture». Dans un tel cas, il faut

considérer que Moïse, parlant à un peuple grossier, et condescendant à son inculture, ne lui présente que des réalités perceptibles avec évidence par le sens<sup>14</sup>.

7. Ia, q. 1, a. 10; IIa IIiae, q. 1, a. 1 et a. 4. Cf. E. Mangenot, *Inspiration de l'Écriture*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, Paris 1922, coll. 2068-2266: 2219-2221.

8. Ia, q. 1, a. 2, c. et ad 2m, ainsi que a. 7.

9. Ia, q. 1, a. 5.

10. Ia, q. 1, a. 6, ad 2m.

11. Cf. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Herder, Freiburg im Br. e.a. 1964 et M.-D. Chenu, *La théologie comme science au xiii<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>e</sup> éd. revue et augm., Vrin, Paris 1969.

12. Cf. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: xiiie-xive siècle*, Cerf, Paris 1999, pp. 38-56.

13. Ia, q. 68, a. 1 (souligné par nous).

14. Ia, q. 68, a. 3. Cf. *infra*, note 58.

Après avoir ainsi appliqué ce que l'on convient d'appeler le *principe d'accommodation*, Thomas propose une explication littérale du texte biblique conforme aux principes de la cosmologie savante de son temps, «pour exprimer la vérité à ceux qui en sont capables»<sup>15</sup>.

Le commentaire de l'Hexaéméron par Thomas d'Aquin montre bien l'influence qu'exerce la critériologie théologique à l'égard de l'herméneutique biblique. Car si le Docteur angélique admet que les écrivains sacrés, en vertu du principe d'accommodation, ont adapté leur récit aux capacités d'entendement du peuple, il considère en même temps que ces textes possèdent, en vertu de l'inspiration de Moïse et des autres auteurs bibliques<sup>16</sup>, un sens garanti par la véracité divine, qu'il faut découvrir à l'aide des disciplines humaines. De plus, dans le cas de récits dont l'interprétation a été fixée par l'Église, ou n'est pas controversée par les Pères de l'Église, comme celui de la création par Dieu du corps du premier homme, la latitude d'interprétation est très restreinte et la philosophie naturelle est mise en œuvre pour montrer son accord foncier avec le texte biblique pris à la lettre<sup>17</sup>. La négation de l'historicité de ces récits, qui revient à affirmer que l'Écriture contient des propositions fausses, entraîne l'hérésie<sup>18</sup>.

On comprend dès lors pourquoi une partie importante de l'œuvre de Thomas, et notamment de la *Summa contra Gentiles*, est consacrée à la *réfutation des arguments philosophiques qui s'opposent à la foi*. Pour le théologien dominicain, une proposition philosophique qui contredit la foi n'est pas seulement fausse, elle est *indémontrable*<sup>19</sup>:

En effet, puisque la foi s'appuie sur la vérité infaillible, et qu'il est impossible de démontrer le contraire du vrai, il est manifeste que les arguments qu'on apporte contre la foi ne sont pas de vraies démonstrations, mais des arguments réfutables (“solubilia argumenta”)<sup>20</sup>.

Dans ce passage de son introduction méthodologique à la *Somme de théologie*, d'importance capitale pour notre propos, Thomas exprime la même critériologie qui inspire les statuts des maîtres de la Faculté des arts de Paris, en 1272, imposant aux enseignants de réfuter les arguments contraires à la foi (‘rationes dissolvere’), ou du moins d'admettre «qu'ils sont

15. *Ibid.*

16. Voir à ce propos l'analyse de la prophétie, en particulier na nae, q. 174, a. 2, ad 3m et *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 2.

17. Ia, q. 91. Cf. A. -M. Dubarle, dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, cit., t. 1, p. 599 sq.

18. Ia, q. 32, a. 4. Cf. na nae, q. 11, a. 2 et Mangenot, *Inspiration*, cit., col. 2182.

19. *Summa contra Gentiles*, 1, 7. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre 1. Dieu*, C. Michon (éd.), Flammarion, Paris 1999, pp. 37-45.

20. Ia, q. 1, a. 8.

faux absolument et totalement erronés». Si un enseignant détermine une question philosophique dans un sens contraire à la foi, il sera chassé de la Faculté en tant qu'hérétique<sup>21</sup>.

Cette conception des rapports entre philosophie et théologie est le produit de la révolution intellectuelle du xiii<sup>e</sup> siècle, au cours de laquelle la redécouverte de l'ensemble de l'*opus aristotelicum* va de pair avec la réapparition des philosophes en tant que tels, les *magistri artium*, dont l'activité est distincte de celle des théologiens. Il s'agit donc d'un conflit entre disciplines et, en même temps, d'un affrontement qui met en jeu le prestige intellectuel et social des représentants de celles-ci<sup>22</sup>. Les théologiens réussiront à imposer leur conception de la critériologie, et donc de la hiérarchie des disciplines, dans les statuts de la Faculté des arts de 1272 et, surtout, grâce aux condamnations épiscopales de 1270 et 1277. Le célèbre décret de l'évêque Étienne Tempier du 7 mars 1277, qui a joui d'une grande autorité et qui a été réédité régulièrement jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>, pose explicitement le problème du conflit entre vérités philosophiques et vérités théologiques contradictoires, puis il le résout par voie d'autorité, en condamnant 219 propositions qui font problème aux théologiens<sup>24</sup>.

Dans le contexte d'un phénomène de longue durée intellectuelle et institutionnelle, le même problème se pose à la Renaissance, face à une conception de l'activité philosophique qui revendique l'autonomie dans son domaine propre. Ce courant d'aristotélisme 'integral' est représenté en particulier par les professeurs de Padoue dont la République de Venise défend jalousement la liberté, pour que son Université garde une place de premier plan dans le monde intellectuel de l'époque. L'aristotélisme de Padoue se caractérise par le souci de fidélité à la pensée d'Aristote interprétée à la lumière de ses commentateurs arabes ou grecs, dont les éditions se multiplient à la fin du xv<sup>e</sup> et au xvi<sup>e</sup> siècle. Dans le domaine de la philosophie naturelle, une telle approche aboutit à la négation, du point de vue philosophique, de l'immortalité de l'âme, position considérée comme conforme à la *mens d'Aristote*<sup>25</sup>.

21. Statut du premier avril 1272, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle et E. Chalain (éds), t. 1, Delalain, Paris 1889, p. 499 sq, texte corrigé par L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (xiiiie-xive siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. 175.

22. L. Bianchi et E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Éditions universitaires/Cerf, Fribourg / Paris 1993.

23. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, P. Lubrina, Bergamo 1990, p. 39.

24. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, avec la collab. de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999.

25. A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 2e éd. revue et augmentée 1991, pp. 14 sq. et 24-35 et, au sujet de l'immortalité de l'âme, P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, John Hopkins UP, Baltimore / London 2002, pp. 281-297.

Fidèles à la critériologie de la scolastique, les théologiens ne peuvent que redouter l'autonomie intellectuelle et institutionnelle que revendent les philosophes. Qu'ils soient thomistes ou scotistes, les théologiens défendent le principe de l'accord foncier qui doit régner entre philosophie et donné révélé<sup>26</sup>, même s'ils divergent ensuite sur la question de savoir si la raison naturelle peut ou non prouver l'immortalité de l'âme<sup>27</sup>. L'évêque de Padoue intervient, en 1489, pour s'opposer aux dérapages de l'enseignement philosophique<sup>28</sup>. La condamnation sera reprise sous forme solennelle dans le décret *Apostolici regiminis* du Concile de Latran V (1513) qui condamne la doctrine niant l'immortalité de l'âme humaine<sup>29</sup>.

Cette condamnation est prononcée bien que soit reconnu le caractère *spécifiquement philosophique* de la doctrine en question. Mais étant donné que l'immortalité de l'âme est considérée comme un enseignement manifeste de l'Écriture<sup>30</sup>, la négation de cette vérité catholique constitue un crime d'hérésie. Plus largement, en attaquant le problème à sa racine, le décret de Latran V réprouve l'affirmation de l'existence d'une 'double vérité', l'une philosophique, l'autre théologique: toute assertion contraire à la vérité éclairée par la foi est définie comme fausse et insoutenable<sup>31</sup>.

Le Concile entérine ainsi officiellement les *principes fondateurs de la critériologie scolastique*. Car le décret *Apostolici regiminis* affirme non seulement l'unicité de la vérité – le vrai ne peut pas contredire le vrai – mais encore la *subordination de la philosophie à la théologie*: c'est la lumière de la vérité révélée, et non pas la science fallacieuse de ce monde, qui conduit

26. «Respondeamus quod sic [anima immortalis natura] ut tenet catholica fides cui concordat etiam philosophia et omnis ratio recta», cité par S. Offelli, *Il pensiero del Concilio lateranense V sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*, «*Studia patavina*», I (1954), pp. 7-40 / II (1955), pp. 3-17: (1954), 27.

27. Cajetan s'était opposé à la partie de la bulle *Apostolici regiminis* qui impose aux philosophes d'enseigner les vérités de foi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Joannes Dominicus Mansi et al. (éd.), t. 32, Paris 1902, col. 843. Cf. M. D. Price, *The Origins of Lateran V's Apostolici Regiminis*, «*Annuarium historiae conciliorum*», XVII (1985), pp. 464-472: 468 sq et Offelli, cit., 1954, p. 33.

28. «ut hi qui philosophiam discunt, sic discant ut christianam philosophiam, quae longe omnium praestantissima est, non dediscant», décret du 4 mai 1489, cité par Offelli, cit., 1954, p. 40.

29. Décret promulgué lors de la session du 19 décembre 1513, COD, p. 605 sq.

30. Cf. N. H. Minnich, *The Function of Sacred Scripture in the Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, «*Annuarium historiae conciliorum*», XVIII (1986), pp. 319-329: 327.

31. «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus: omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminarantes, per omnia, ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus», COD, p. 605 sq.

à la vraie connaissance<sup>32</sup>. *L'erreur d'une proposition au point de vue théologique implique sa fausseté*: une proposition contraire à la foi ne peut pas être vraie, même pas au point de vue strictement philosophique. Ce principe justifie la poursuite des personnes qui soutiennent de telles propositions et leur condamnation comme hérétiques<sup>33</sup>.

La réaffirmation de la critériologie scolastique et, avec elle, celle de la hiérarchie des disciplines, représente le fondement de la mission de surveillance que s'attribuent les théologiens à l'égard des philosophes et qui se manifeste, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle et dans les premières décennies du xvii<sup>e</sup>, par un contrôle accru des institutions universitaires de la part des Ordres religieux<sup>34</sup>. L'Inquisition est également associée à ce mouvement de disciplinement intellectuel: Francisco Peña, théologien et canoniste espagnol actif à la Cour pontificale, reproduit le texte complet du décret *Apostolici regiminis de Latran v* parmi d'autres documents de la législation inquisitoriale, en annexe de son édition du *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric. Dans le commentaire du traité de l'inquisiteur dominicain, Peña rappelle que le Concile a imposé aux professeurs de philosophie de manifester la vérité de la doctrine catholique et de réfuter les opinions des philosophes païens qui contredisent la foi: «Que [les professeurs] mettent tout leur soin à écarter et à dénouer (“resolvere”) les arguments de ces philosophes, puisque tous [ces arguments] ont une solution (“cum omnia solubilia existant”)»<sup>35</sup>.

La soumission de la philosophie au contrôle de la théologie se fonde – c'est le deuxième pilier de la critériologie scolastique – sur le principe de la vérité intégrale de l'Écriture. Peña se reporte à ce sujet à la doctrine d'Eymerich qui se réfère, à son tour, à celle de Thomas d'Aquin dont il cite les principaux textes rapportés ci-dessus. Selon l'inquisiteur dominicain, il faut distinguer entre deux types d'objets de foi: ceux qui sont à croire pour eux-mêmes, *per se*, car ils «conduisent l'homme au salut», et ceux qu'on croit accessoirement, *per accidens*, parce qu'ils se trouvent dans l'Écriture, tel le fait que Abraham avait deux fils. Le chrétien n'est pas

32. «cum praeципue humanae philosophiae studia diuturniora, quam Deus, secundum verbum Apostoli, evacuavit et stultam fecit, absque divinae sapientiae condimento, et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt, quam in veritatis elucidationem», cod, p. 606. Le texte conciliaire se réfère à 1 Co 1, 19-20.

33. Cf. la citation de la note 31.

34. U. Baldini, *Die Philosophie an den Universitäten*, dans *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien*, J.-P. Schobinger (éd.), Schwabe, Basel 1998, pp. 636-646.

35. N. Eymerich, *Directorium Inquisitorum ... cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegnae*, Roma 1578, *Scholiorum*, livre II, scholia 23, p. 53 sq. Cf. cod, p. 606.

tenu de croire de façon *explicite* les objets de la deuxième catégorie, mais ces derniers appartiennent eux aussi, *indirectement*, à la foi<sup>36</sup>.

Eymerich affirme ensuite que rien de faux ne peut être proposé à la foi et que cette affirmation même est un article de foi que le chrétien doit croire de façon explicite<sup>37</sup>. Peña commente longuement ce passage du *Directorium inquisitorum*, tout en se référant à la doctrine de Thomas d’Aquin et de Cajetan. Dieu, Vérité première et infaillible, garantit la vérité des articles de foi qu’il révèle. Il est également exclu que les écrivains sacrés se soient trompés, à cause de leur humaine faiblesse. Douter de la vérité du contenu de l’Écriture équivaut à saper les fondements de la foi et à faire de Dieu un menteur<sup>38</sup>.

Ces principes fondateurs de la critériologie scolastique sont également partagés par un théologien très réputé au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Robert Bellarmin. Dans la partie de ses *Controverses* consacrée à la justification, Bellarmin s’oppose aux Réformateurs qui réduisent l’objet de la foi à la promesse du salut. Selon le théologien jésuite, l’objet de la foi n’est pas seulement la miséricorde de Dieu mais tout ce qu’il révèle, puisque la foi consiste dans un assentiment donné à l’autorité de la Vérité première<sup>39</sup>. L’objet de la foi comprend donc également les récits historiques de la Bible, qu’il faut croire non pas en vertu de leur véracité d’œuvre humaine, mais «à cause de l’autorité de Dieu lui-même (“ob Dei ipsius auctoritatem”) qui les révèle»<sup>40</sup>. Les éléments historiques contenus dans la Bible ne se rapportent pas directement à la foi, mais il est nécessaire de les croire parce qu’ils se trouvent dans les écrits révélés<sup>41</sup>. En raison de la véracité de Dieu, les assertions contraires à l’Écriture sont à repousser comme fausses<sup>42</sup>.

À André Duval, théologien parisien qui affirmait que l’inaïfibilité pontificale est certaine uniquement selon une certitude d’ordre théologi-

36. Eymerich, cit., *Directorium*, partie 1, question 7, pp. 48-49.

37. *Ibid.*, question 8, p. 49.

38. Ivi, *Scholiorum*, livre 1, scholia 21, pp. 20-21. Peña se réfère à la IIa IIae, q. 1, a. 1.

39. R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis christiana fidei adversus hujus temporis haereticos*, 4 t., Prague 1721, IV, III, 2, 1, ch. 8, n. 1. Cf. ivi, ch. 2, n. 3 et ch. 4, n. 7.

40. Ivi, ch. 5, n. 17. Cf. ch. 4, n. 8.

41. «At in Scripturis plurima sunt, quae ex se non pertinent ad fidem, id est, quae non ideo scripta sunt, quia necessario credenda erant, sed necessario creduntur, quia scripta sunt, ut patet de omnibus historiis Testamenti veteris, de multis etiam historiis Evangelii, et Actuum Apostolorum, de salutationibus Pauli in epistolis, aliusque id genus rebus», Bellarmin, *Disputationes*, I, I, 4, ch. 12, n. 8.

42. «Et quidem Scriptura, quia est regula [fidei], inde habet, ut quidquid continet, sit necessario verum, et credendum, et quidquid ei repugnat, sit necessario falsum, et repudiandum», Bellarmin, *Disputationes*, I, I, 4, ch. 12, n. 10.

que, Bellarmin réplique qu'il s'agit là d'une certitude relevant de la foi. Dans ce texte datant probablement de 1615, le cardinal jésuite se réfère à la distinction faite par Thomas d'Aquin, dans son traité de l'hérésie, entre objets qui appartiennent *directement* et proprement à la foi, et objets qui appartiennent *indirectement* à la foi. Selon Bellarmin, l'inaffabilité du pape appartient à la deuxième catégorie d'objets de foi car elle découle de façon évidente de l'Écriture sainte. Elle appartient donc indirectement à la foi, ce qui fait que l'assertion contradictoire est à considérer comme virtuellement hérétique<sup>43</sup>.

Les principes de la critériologie commandent également l'interprétation des passages cosmologiques de l'Écriture. Avant de donner quelques exemples<sup>44</sup>, rappelons que dans le célèbre décret promulgué le 8 avril 1546, le Concile de Trente avait imposé aux exégètes catholiques deux critères concernant l'herméneutique biblique: le sens retenu par l'Église et l'opinion unanime des Pères<sup>45</sup>. La restriction «dans les choses de la foi ou des mœurs concernant l'édifice de la doctrine chrétienne» formulée par le décret, et qui définit le domaine d'application de ces critères, ne semble pas avoir suscité de discussion particulière au Concile.

En revanche, suite aux interventions de quelques évêques et théologiens, deux autres éléments n'ont pas été insérés dans le décret. D'une part, une formulation excluant explicitement les laïcs de l'interprétation de l'Écriture, pour confier celle-ci uniquement aux docteurs et maîtres approuvés par les Universités. Aux tenants de cette position il a été objecté que saint Jérôme n'avait pas de grades universitaires et que «l'Esprit saint est le seul docteur»<sup>46</sup>. D'autre part, plusieurs Pères conciliaires ont souhaité que les interprétations de l'Écriture contrevenant aux critères herméneutiques retenus ne soient pas seulement qualifiées d'abus, mais d'hérésie. D'autres Pères s'y sont opposés, en soulignant le maniement parfois délicat de ces critères. Ainsi, à la veille de la promulgation, le théologien dominicain Domingo de Soto affirmait que celui «qui interprète

43. «Porro quod scribis de certitudine theologica distincta a certitudine fidei, admitto; sed certitudinem infallibilitatis Papae, non theologicam, sed proximam fidei vel fidei secundario esse non dubito; quae enim ex Scriptura colliguntur certiora sunt quam sit certitudo theologica, et dicuntur pertinere ad fidem, saltem indirecte; et eae ex quibus oriuntur propositiones corruptentes fidem, non theologicae, sed haereticae, saltem secundario dicuntur a sancto Thoma in *IIA IIae q. 11, a. 2.*», Le Bachelet 1913, p. 612. Cf. *supra*, note 18.

44. Nous nous référions par la suite aux études de R. Fabris, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Pontificia academia scientiarum, Città del Vaticano 1986 et, surtout, de C. Dollo, *Le ragioni del geocentrismo nel Collegio romano (1562-1612)*, dans *La diffusione del copernicanesimo in Italia 1543-1610*, M. Bucciantini, M. Torrini (éds), Olschki, Firenze 1997, p. 99-167.

45. COD, p. 664.

46. *Concilium Tridentinum. Diariorum...*, t. 5, S. Ehses (éd.), Herder, Freiburg im Br. 1911, p. 63.

l’Écriture à l’encontre de l’exégèse des Pères n’est pas hérétique»<sup>47</sup>. Le décret du Concile de Trente admet donc une certaine latitude dans l’interprétation de l’Écriture, et laisse les théologiens développer une herméneutique conforme à leur propre critériologie.

Lorsque, dans son commentaire de la Genèse, il expose les principes qui doivent guider l’interprétation biblique, Benito Pereira, théologien jésuite qui enseigne l’exégèse au Collège romain de 1576 à 1590, souligne d’abord que le récit mosaïque appartient au genre historique et qu’il faut donc le prendre au sens littéral, en se tenant le plus près possible de la signification propre des mots<sup>48</sup>. L’exégète jésuite indique ensuite – en accord avec les principes de Thomas d’Aquin – qu’il faut éviter les interprétations de la Bible contraires aux expériences des philosophes et à leurs démonstrations. Mais il ne manque pas d’ajouter une citation de saint Augustin qui montre bien quel est le principe fondateur régissant les rapports entre philosophie et théologie: on doit repousser comme fausses les assertions des savants contraires à l’Écriture<sup>49</sup>. Il ne faut pas oublier, en effet, que Moïse est un écrivain inspiré et que la vérité de son récit est garantie par l’autorité divine<sup>50</sup>.

Dans l’introduction à son commentaire sur la Genèse, Cornelis van den Steen (A Lapide), qui accède à la chaire d’Écriture sainte du Collège romain en 1616, adopte une position encore plus sceptique: face à l’obscurité et au caractère incertain de la science humaine, la doctrine révélée de l’Écriture, qui contient les éléments essentiels de la physique et de la cosmologie, apparaît comme un phare qui doit guider le savant. Il y a donc une subordination de la science humaine à la théologie et, surtout, la philosophie doit se conformer au contenu de l’Écriture, Parole de Dieu.

47. Ivi, p. 87, ligne 25.

48. «Quare eorum interpretatio maxime laudanda et probanda est, qui, quaecunque a Mose traduntur hoc loco, sedulo, curant, ut verba ipsa sonant et praeserent, interpretari», B. Pereira, *Commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor*, Köln 1622, p. 5. Il s’agit de la première des quatre règles herméneutiques proposées par cet auteur.

49. «Hoc et acute vidit Augustinus et admonere nos voluit ...: “hoc indubitanter tenendum est, ut quicquid sapientes huius mundi de natura rerum veraciter demonstrare potuerint, ostendamus nostris literis non esse contrarium; quicquid autem illis in suis voluminibus contrarium sacris literis docent, sine ulla dubitatione credamus id falsissimum esse, et quoquo modo possumus, etiam ostendamus”», Pereira, cit., p. 6, souligné par nous. Il s’agit de la quatrième règle herméneutique de Pereira.

50. «Liquet igitur, quae continentur hoc volumine, ea fuisse Moysi explorata et percepta, tum divina, tum humana ratione: et utraque quidem verissima et certissima; sed priore tamen, divinam huic scripturae fidem et auctoritatem adstruente: cui nimurum nec falsi quicquam subesse posset, nec refragari, aut non credere cuiquam fas esset», ivi, p. 4, n. 11, dernière partie de la *Praefatio*.

À l'inverse, il faut repousser toute interprétation tordue qui tenterait d'adapter le sens de la Bible aux opinions des philosophes<sup>51</sup>.

À la clarté de ces principes ne correspond pas la simplicité et l'uniformité de l'application. Prenons deux exemples. En adoptant la physique aristotélicienne, Pereira affirme que la terre se trouve immobile au centre de l'univers, son lieu naturel. Que dire donc des quelques passages scripturaires qui semblent affirmer que la terre repose sur les eaux ? Comme la philosophie naturelle enseigne que la terre, étant le corps le plus lourd, ne peut pas se trouver naturellement au dessus des eaux, et que ce principe philosophique semble indiscutable, il faut accorder l'interprétation de l'Écriture à la physique aristotélicienne: on pourrait dire que l'état décrit par la Bible correspond à celui du début de la création, et qu'il a changé depuis, ou que la supériorité de la terre par rapport aux eaux relève de l'excellence et non pas de la localisation<sup>52</sup>. D'autres exégètes, tel van den Steen, se contentent de dire que ces textes se réfèrent à la séparation des eaux et de la terre décrite dans la Genèse, et que les continents et les îles, formés de terre, se trouvent en position plus élevée que la mer<sup>53</sup>. Mais cette solution ne rend pas vraiment compte du sens littéral des passages en question. En réalité, le problème vient du fait que la cosmologie biblique est parfois peu compatible avec celle d'Aristote.

Un autre exemple concerne la création du soleil et de la lune, «les deux grands lumineux» qui président le jour et la nuit (Gn 1,16). Ces termes sont également utilisés dans le psaume 135 de la Vulgate (v. 7). Comment concilier le sens littéral de l'Écriture avec la doctrine des astronomes qui affirment que d'autres planètes et étoiles sont plus grandes que la lune, voire que le soleil ? Pour Juan de Mariana, professeur d'exégèse au Collège romain au début des années 1560, les théories des astronomes sont des balivernes<sup>54</sup>. En revanche, van den Steen reconnaît le bien-fondé des calculs concernant les distances stellaires et les dimensions différentes des étoiles, mais il conclut que la lune, qui est proche de la terre, *apparaît*

51. «Philosophia et Physica adaptanda sunt sacrae Scripturae et verbo Dei, a quo omnis existit naturae numerus, ordo et modus, ait S. Augustinus. Non ergo e contrario torquenda est sacra Scriptura ad sensa Philosophorum, aut ad lumen dictamen naturae», C. van den Steen, *In Pentateuchum Mosis commentaria*, Paris 1637, canon 2, p. 23. Pour d'autres citations et une présentation de la doctrine de cet auteur, voir Dollo, cit., pp. 121-128.

52. Pereira, *Commentariorum*, cit., p. 16.

53. Van den Steen, *In Pentateuchum*, cit., p. 40.

54. «Sol et luna sic vocantur [luminaria magna] Gen. 1, ver. 16, non solum ob lumen, sed quia mole superant alia astra. Quae enim de stellarum vastitate affirmant astrologi, nugae», J. de Mariana, *Scholia in Vetus et Novum Testamentum*, Paris 1620, p. 368, commentaire du Ps 135, 7.

comme si elle était aussi grande que le soleil et que, de plus, elle exerce ici-bas une influence plus grande que les autres astres<sup>55</sup>.

Quant à Jean Lorin, professeur d'exégèse au Collège romain de 1600 à 1606, il applique explicitement le *principe d'accommodation* à ce problème: Moïse a adapté son langage au jugement du peuple, aux apparences sensibles<sup>56</sup>. Ce principe herméneutique est utilisé habituellement pour interpréter les anthropomorphismes que contient la Bible. Pereira l'emploie en commentant le passage selon lequel Dieu «descendit [du ciel] pour voir la ville et la tour [de Babel]» (Gn 11,5): Dieu ne s'est pas réellement déplacé, mais l'Écriture utilise le langage figuré, en s'adaptant aux limites de l'intelligence humaine<sup>57</sup>. L'application du principe d'accommodation à la cosmologie remonte au Moyen-Age, comme nous l'avons vu, et en arrière-plan de l'option herméneutique de Lorin, dans son commentaire du Psaume 18, se trouvent les considérations développées par Thomas d'Aquin à propos du même problème<sup>58</sup>.

Toutefois, au début du XVII<sup>e</sup> siècle la prépondérance d'une critériologie qui reconnaît au sens littéral de l'Écriture, divinement inspiré et interprété authentiquement par les Pères et par l'Église, un *préjugé substantiel de véracité* par rapport aux assertions des savants, explique la diffusion relativement modeste de ce type d'interprétations. Ainsi, Lorin lui-même, en commentant le Psaume 135, rapporte en détail les opinions des astronomes au sujet de la dimension des étoiles, avant de conclure par une citation de saint Augustin qui invite à ne pas perdre du temps avec de tels problèmes et à croire ce que dit l'Écriture, même au sujet de la grandeur des astres<sup>59</sup>.

55. «*Licet enim luna omnibus astris, excepto Mercurio, sit minor, tamen quia citima est, et vicinissima terrae, hinc videtur omnibus aliis esse maior, aequa ac sol*», van den Steen, *In Pentateuchum*, cit., p. 45 sq. commentaire de Gn 1,16.

56. «*Ratio est, quia per aerem nobis exhibentur visenda, et vulgi iudicio, ad quos se Moses scribendo accommodavit, ut cum etiam Solem *luminare magnum* appellavit, quo sunt aliae tamen stellae maiores, censemur astra, prout conspicuntur in supra dicti spatii parte infra, comprehendendo intra spatum ignis quoque sphaeram, licet sua raritate invisibilem*», J. Lorin, *Commentariorum in librum Psalmorum*, t. 1, Lyon 1612, p. 323D, commentaire du Ps 18, 2. Cf. Dollo, cit., p. 117.

57. «*Sed profecto figuratam esse hanc orationem Mosis, nec tam divinae naturae proprietati convenientem, quam ad similitudinem humanae consuetudinis, et ad humilitatem nostrae mentis et intelligentiae accommodatam, nullo modo dubitandum est*», Pereira, *Commentariorum*, cit., p. 426, n. 64 (souligné par nous).

58. «*Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quae sensibiliter apparent*», *Summa theologiae*, Ia, q. 70, art. 1, ad 3m et ad 5m, à propos des *luminaria magna*. Cf. A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris 1995, pp. 243-249 et, surtout, M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, t. 1, Les Belles Lettres, Paris 1996, p. 213, dans un important chapitre consacré aux conceptions théologiques et philosophiques de la nature des cieux.

59. «*Interpreti scripturarum imitandus hac etiam in re Augustinus, qui de intervallis, et magnitudine syderum subtilius querere, talique inquisitioni rebus gravioribus, et meliori-*

## DE LA LETTRE À CASTELLI À LA PROSCRIPTION DE L'HÉLIOPCENTRISME

Les éléments de critériologie théologique et d'herméneutique biblique présentés jusqu'ici caractérisent le contexte intellectuel à l'intérieur duquel s'engage, dès 1610, le débat autour du statut doctrinal de l'héliocentrisme. La connaissance de ce cadre théorique est indispensable pour pouvoir situer les différentes positions au sein d'une discussion dont les acteurs reprennent à leur compte, adaptent ou discutent, souvent sans l'énoncer explicitement, les principes qui régissent depuis le XIII<sup>e</sup> siècle les rapports entre théologie et philosophie naturelle.

Suite aux découvertes astronomiques révolutionnaires qu'a permises, dès 1610, l'utilisation de la lunette astronomique, Galilée s'exprime de plus en plus ouvertement en faveur de la vérité du système du monde copernicien<sup>60</sup>. L'opposition des théologiens ne tarde pas à se manifester et le philosophe toscan commence à constituer un dossier à ce sujet, en s'adressant à des personnes susceptibles de lui fournir les renseignements dont il ne dispose pas lui-même, n'étant pas théologien. Ainsi, le 7 juillet 1612, le cardinal Carlo Conti signale à Galilée que pour soutenir la vérité de l'héliocentrisme il faudrait interpréter les passages géocentriques de l'Écriture en leur appliquant le principe d'accommodation, mais qu'on ne doit recourir à ce critère herméneutique qu'en cas de vraie nécessité<sup>61</sup>.

Le cardinal mentionne toutefois l'existence d'un commentaire du livre de Job par Diego de Zuñiga, publié en 1584 et réimprimé à Rome en 1591, dans lequel le théologien espagnol propose une interprétation héliocentrique du verset «Il ébranle la terre de son site» (Jb 9,6). Mais selon Conti, son interprétation n'est généralement pas admise<sup>62</sup>. En réalité, plusieurs exégètes jésuites ont réagi négativement au choix herméneutique de Zuñiga, allant jusqu'à qualifier d'hérétique l'affirmation de la vérité du système copernicien. D'ailleurs, une application du principe d'accommodation à l'héliocentrisme ne semblait aucunement s'imposer, à cette époque-là, étant donné non seulement le géocentrisme de la philosophie naturelle classique, mais encore la prise de position du célèbre mathéma-

bus necessarium tempus impendere, ait nec expedire nec congruere, et melius nos credere ea esse maiora luminaria, quae sancta scriptura commendat», Lorin, *Commentariorum in librum Psalmorum*, t. 3, Lyon 1616, p. 906D, commentaire du Ps 135, 7.

60. Cf. par exemple les lettres adressées à Christophe Clavius le 30 décembre 1610, 0G, x, l. 446, lignes 36-40, et à Giuliano de' Medici le premier janvier 1611, 0G, xi, l. 451, lignes 30-32.

61. 0G, xi, l. 723, lignes 26-36. Cf. la lettre de Giovan Battista Agucchi à Galilée, 13 juillet 1613, 0G, xi, l. 900, lignes 36-42.

62. 0G, xi, l. 723, lignes 36-38. Cf. V. Navarro Brotons, *The reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain. The case of Diego de Zuñiga*, «Isis», LXXXVI (1995), pp. 52-78.

ticien jésuite Christophe Clavius qui, dans son *Commentaire sur la sphère de Sacrobosco*, avait rappelé le géocentrisme de l'Écriture<sup>63</sup>.

En décembre 1613, la question de l'opposition entre l'héliocentrisme et la Bible est soulevée à la table même du grand-duc de Toscane, en présence du disciple de Galilée Benedetto Castelli<sup>64</sup>. Menacé dans sa position sociale, car il est depuis 1610 le philosophe personnel d'un prince catholique, Galilée décide de mettre par écrit les éléments du dossier exégétique qu'il a réunis, sous forme d'une longue lettre adressée le 21 décembre 1613 à son disciple Castelli. Dans sa lettre, Galilée commence par reconnaître résolument la vérité absolue de la Bible, puis il pose le problème herméneutique<sup>65</sup>.

Son argumentation, fondée sur le principe d'accommodation, comprend trois éléments essentiels. Premièrement, l'Écriture utilise souvent des anthropomorphismes pour parler de Dieu, «en s'accommodant ainsi à l'incapacité des foules». C'est donc aux exégètes de trouver le vrai sens de ces textes et ils risqueraient de se tromper en choisissant toujours une lecture strictement littérale de l'Écriture. Deuxièmement, ce principe herméneutique, qui concerne les passages relatifs à la Divinité, s'applique à plus forte raison au domaine de l'astronomie, car le but de la Révélation biblique est d'enseigner ce qui concerne le salut, et non pas les disciplines fondées sur la raison humaine. Troisièmement, dans le domaine cosmologique, qui n'appartient pas directement à la foi, la primauté revient à l'étude de la nature par les savants, tandis que les exégètes ont à chercher le sens de l'Écriture en accord avec les démonstrations scientifiques.

Du point de vue *herméneutique*, l'argumentation de Galilée se situe dans la même perspective que le commentaire de l'*Hexaéméron* de Thomas d'Aquin: après avoir affirmé la vérité absolue de l'Écriture, l'exégète doit chercher le sens profond du texte, en accord avec la cosmologie savante. Dans la lettre à Castelli, Galilée va jusqu'à proposer lui-même, en application de ces principes herméneutiques, une interprétation du récit du miracle de Josué (Js 10, 12-13) – l'un des principaux textes de l'Écriture censés prouver le géocentrisme – dans laquelle, en s'appuyant sur la découverte des taches solaires, il s'efforce de montrer que l'interprétation héliocentrique du passage en question est la seule acceptable<sup>66</sup>.

63. M.-P. Lerner, *L' 'hérésie' héliocentrique: du soupçon à la condamnation*, dans *Sciences et religions de Copernic à Galilée*, École Française de Rome, Roma 1999, pp. 69-91: 78-79.

64. Benedetto Castelli à Galilée, 14 décembre 1613, og, xi, l. 956, lignes 17-31.

65. Une copie de la lettre adressée par Galilée à Castelli se trouve dans le dossier judiciaire du philosophe, PG, pp. 71-77, cf. M. Pesce, *Le redazioni originali della lettera "copernicana" di G. Galilei a B. Castelli*, «Filologia e critica», xvii (1992), pp. 394-417.

66. PG, pp. 75-77. Cf. W. E. Carroll, *Galileo and biblical exegesis*, dans: *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, J. Montesinos / C. Solís (éds), La Orotava 2001, pp. 677-691.

Ce qui fait la *différence essentielle* entre l'application du principe d'accommodation par Thomas d'Aquin et par les exégètes de la scolastique baroque, d'une part, et par Galilée, d'autre part, relève de la *critériologie* et concerne la question de la hiérarchie des disciplines<sup>67</sup>. Dans la lettre à Castelli, Galilée s'exprime en effet à plusieurs reprises en faveur du caractère absolu de la connaissance scientifique, donnée par Dieu à l'homme pour qu'il cherche les lois inscrites par le Créateur dans la nature. Ce principe critériologique, qui revient à affirmer l'autonomie de la philosophie naturelle, dans son domaine propre, par rapport à la théologie, s'applique à l'herméneutique: les exégètes n'auront qu'à adapter leur propre interprétation de la Bible aux démonstrations des savants. Mais les représentants de la scolastique baroque, qui attribuent au sens littéral de l'Écriture, interprété authentiquement par l'Église, un préjugé de véracité par rapport aux assertions des savants, n'étaient pas prêts à suivre Galilée sur cette voie.

Le problème du renversement de la hiérarchie traditionnelle des disciplines est mis en évidence par Niccolò Lorini, dominicain du couvent S. Marco de Florence, qui transmet une copie de la lettre de Galilée à Castelli au cardinal inquisiteur Paolo Emilio Sfondrati, en février 1615. Lorini reproche à Galilée d'affirmer que dans les discussions concernant la philosophie naturelle la Bible doit être laissée en dernier et que «en dehors de ce qui concerne les articles de foi, l'argumentation philosophique a plus de force que [l'argumentation] sacrée et divine». S'étant soustrait au contrôle des théologiens, Galilée soutient une opinion que Lorini considère comme tout à fait opposée à la Bible et il propose une interprétation de l'Écriture contraire à l'opinion commune des Pères de l'Église<sup>68</sup>.

Si Lorini s'adresse au cardinal Sfondrati, c'est que les autorités religieuses de Florence – et notamment l'inquisiteur<sup>69</sup> – n'interviennent pas, en dépit du fait que de nombreuses copies de la lettre de Galilée à Castelli circulent dans la capitale toscane<sup>70</sup>. Certes Galilée bénéficie de la protection grand-ducale, ce qui explique l'inactivité de l'inquisiteur de Florence. Mais celle-ci peut aussi exprimer une hésitation de principe, car tous

67. Ce problème a été mis en évidence par les études de Mauro Pesce, cf. en particulier G. Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*, F. Motta / M. Pesce (éd.), Marietti, Genova 2000, p. 13. Cet auteur se limite toutefois à considérer l'aspect herméneutique de la question qui est, en réalité, subordonné au choix critériologique, cf. M. Pesce, *Gli ingegni senza limiti e il pericolo per la fede*, dans: *Largo campo di filosofare*, cit., pp. 637-659. La même remarque s'applique d'ailleurs au travail de W. Carroll mentionné dans la note précédente.

68. PG, pp. 69-70.

69. Cf. PG, p. 82.

70. PG, p. 70.

les théologiens de l'époque ne partagent pas l'avis de Lorini. Ainsi, la lettre à Castelli transmise par le dominicain au Saint-Office romain a été confiée à l'expertise d'un théologien anonyme dont les conclusions sont très surprenantes. En effet, le consulteur se limite à appliquer la censure de *male sonantes* – c'est-à-dire qui admettent un sens qui pose problème – aux propositions de la lettre de Galilée qui pourraient être interprétées comme une atteinte au principe intangible de la vérité absolue de l'Écriture. En revanche, l'herméneutique proposée par le philosophe, ainsi que son exégèse du récit de Josué, ne sont aucunement mises en cause<sup>71</sup>.

Aussi, le 6 janvier 1615, Castelli écrit à son maître pour l'informer qu'un prédicateur barnabite, favorable à la doctrine de Galilée, a promis de lui envoyer des citations d'Augustin et d'autres docteurs pour confirmer son interprétation du récit de Josué<sup>72</sup>. Une pluralité de positions théologiques se manifeste donc, qui mériterait une enquête plus approfondie. D'ailleurs, nous avons vu que le Concile de Trente s'était abstenu de proposer une herméneutique biblique très stricte.

Toutefois, à la même époque, Galilée apprend de ses informateurs romains, et notamment du prince Cesi, que les autorités doctrinales sont défavorables à l'héliocentrisme et que le cardinal inquisiteur Robert Bellarmin, jouissant d'une très grande autorité, pense qu'il s'agit d'une doctrine hérétique<sup>73</sup>. Cesi suggère donc d'éviter de soumettre l'opinion de Copernic au jugement du Saint-Office ou de l'Index car, comme ces Congrégations sont contrôlées par les adversaires de cette doctrine, on risque de provoquer sa condamnation. Mais on pourrait résoudre le problème si quelqu'un pouvait apporter des arguments «approuvés en théologie» pour concilier l'héliocentrisme avec l'Écriture<sup>74</sup>.

On comprend ainsi l'agréable surprise de Cesi qui, le 7 mars 1615, annonce à Galilée la publication par le carme Paolo Antonio Foscarini d'un petit ouvrage qui défend l'opinion de Copernic, tout en proposant quelques critères pour interpréter les passages de l'Écriture en question<sup>75</sup>. L'intervention de Foscarini est très importante, car le carme est bien plus autorisé que Galilée, en tant que théologien, à se prononcer sur cette question<sup>76</sup>. Provincial de Calabre, Foscarini se trouve à Rome pour prê-

71. PG, p. 68 sq.

72. Castelli à Galilée, OG, XII, l. 1069, lignes 24-26.

73. Feuille annexe à la lettre de Federico Cesi à Galilée, 12 janvier 1615, OG, XII, l. 1071, lignes 41-45.

74. *Ibid.*, lignes 72-83.

75. Cesi à Galilée, OG, XII, l. 1089, lignes 16-18.

76. Cf. la lettre de Giovanni Ciampoli à Galilée, 28 février 1615, OG, XII, l. 1085, lignes 49-64.

cher le carême de 1615 et il s’engage pour montrer que la doctrine copernicienne n’est pas en contradiction avec la Bible<sup>77</sup>.

Dans la *Lettera* adressée au général de son Ordre, et publiée au début de 1615, Foscarini commence par rappeler – en exposant avec précision la critériologie scolastique – qu’on ne peut pas affirmer la vérité d’une opinion contraire à l’autorité divine de l’Écriture interprétée par les Saints docteurs de l’Église<sup>78</sup>. Toutefois, le théologien carme reconnaît que les nouvelles découvertes astronomiques apportent une confirmation importante du système du monde héliocentrique et qu’il est donc nécessaire d’adapter l’interprétation de la Bible<sup>79</sup>. Pour ce faire, il fournit quelques critères herméneutiques dont le principal est fondé sur le principe d’accommodation: dans le domaine de la cosmologie, l’Écriture s’exprime selon les opinions communes et populaires, étant donné que son but est d’enseigner la sagesse qui conduit au salut<sup>80</sup>. Tout comme Galilée, Foscarini soulève ainsi un problème essentiel qui relève, en réalité, de la critériologie.

Ceci apparaît encore plus clairement dans la *Défense* latine qu’il a rédigée pour répondre à une expertise anonyme dans laquelle les thèses de sa *Lettera* sont qualifiées de très téméraires. Selon l’auteur de l’expertise, Foscarini propose une interprétation «tordue» de l’Écriture, contraire au consensus des Pères, ainsi qu’aux assertions évidentes de l’Esprit saint que contient la Bible<sup>81</sup>. Dans sa *Défense*, adressée au cardinal Bellarmin, le théologien carme se fonde sur la formule «dans les choses de la foi ou des mœurs», employée par le décret du Concile de Trente relatif à l’interprétation de l’Écriture, pour soutenir que les exégètes ne sont pas liés par la doctrine commune des docteurs catholiques lorsqu’ils interprètent les textes bibliques relevant de la cosmologie. Le consensus des Pères représente, certes, la «règle de la foi», mais dans le domaine de la cosmologie, *qui ne relève pas de la foi*, l’Écriture doit être interprétée en utilisant les connaissances produites par la science humaine<sup>82</sup>. Il est donc légitime, en

77. E. Boaga, *Annotazioni e documenti sulla vita e sulle opere di Paolo Antonio Foscarini teologo «copernicano»* (1562c.-1616), «Carmelus», xxxvii (1990), pp. 173-216: 187-189.

78. P. E. Foscarini, *Lettera sopra l’opinione de’ Pitagorici e del Copernico. Della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico Sistema del Mondo*, Napoli 1615, publiée dans: T. Campanella, *Apologia per Galileo*, P. Poncino (éd.), Rusconi, Milano 1997, pp. 201-237: 204.

79. Ivi, p. 205 sq.

80. Ivi, p. 215 sq.

81. D. Berti, *Antecedenti al processo galileiano e alla condanna della dottrina copernicana*, «Atti della Regia accademia dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche», x (1881-1882), pp. 72-73.

82. Boaga, cit., pp. 206-209.

suivant la doctrine de Thomas d'Aquin, d'appliquer le principe d'accommodation au mouvement de la terre: lorsque l'Écriture parle de la stabilité de la terre, elle ne dit rien de faux, elle s'adapte à la façon commune de parler<sup>83</sup>.

En réalité, Foscarini – tout comme Galilée – va bien au delà de la conception du Docteur angélique, car il propose de redéfinir l'interprétation d'affirmations de l'Écriture dont le sens littéral, selon un consensus exégétique pratiquement unanime, apparaissait comme évident. La clé de cette révolution herméneutique réside dans la restriction de l'objet de la foi à ce qui concerne le salut ou, du moins, dans la restriction de l'application de l'herméneutique traditionnelle aux objets qui appartiennent *directement* à la foi. Un théologien autorisé se permet ainsi de remettre en question publiquement, à Rome même, la critériologie scolastique, en reconnaissant l'autonomie de la nouvelle astronomie par rapport à l'interprétation traditionnelle de l'Écriture.

Dans la célèbre réponse que Robert Bellarmin adresse à Foscarini, le 12 avril 1615, le cardinal inquisiteur repousse la *solution herméneutique* proposée par le théologien carme et par Galilée. Pour ce faire, le cardinal jésuite réaffirme la *critériologie théologique*, en refusant d'admettre la mise en question de la hiérarchie des disciplines. Selon Bellarmin, le fait d'affirmer la vérité de l'héliocentrisme «ne va pas seulement provoquer l'irritation de tous les philosophes et théologiens scolastiques, mais encore porter atteinte à la sainte foi en impliquant la fausseté des Écritures Saintes». En effet, il y a unanimité des Pères et des docteurs catholiques dans l'interprétation géocentrique de la Bible<sup>84</sup>. Mais ne pourrait-on pas restreindre l'application de ce critère herméneutique aux objets qui appartiennent directement à la foi, comme le propose le théologien carme dans sa lettre latine?

En répondant à Foscarini, Bellarmin affirme que les passages scripturaires qui concernent la cosmologie, même s'il ne relèvent pas de la foi quant à leur objet, relèvent de la foi quant à Celui qui parle, c'est-à-dire l'Esprit Saint qui s'exprime à travers les auteurs sacrés: «de la même façon ce serait hérétique de dire qu'Abraham n'avait pas deux fils»<sup>85</sup>. Tout en se référant à cet exemple classique, employé également par Thomas d'Aquin et Eymeric, le cardinal jésuite affirme ainsi – en application de la critériologie scolastique – que la *cosmologie biblique* est *objet de foi*, bien qu'*indirectement*. Le critère herméneutique de l'interprétation unanime

83. Ivi, p. 213.

84. Ivi, p. 215.

85. *Ibid.*

des Pères, entériné par le Concile de Trente, doit donc être nécessairement appliqué, ce qui invite à considérer la doctrine copernicienne comme virtuellement hérétique<sup>86</sup>.

En théologien averti, Bellarmin ne manque pas de soulever, dans la troisième partie de sa réponse à Foscarini, le problème que pourrait comporter une vraie preuve du mouvement de la terre, si elle était un jour donnée. Conscient de l'enjeu herméneutique, Bellarmin évoque le principe d'accommodation. Mais l'état des connaissances astronomiques de l'époque ne lui semble pas comporter la nécessité «d'abandonner l'Écriture telle qu'elle est interprétée par les Saints Pères»<sup>87</sup>. Surtout, cette partie de la lettre du cardinal inquisiteur montre bien que, en réalité, une preuve du mouvement de la terre aurait provoqué une remise en question de sa critériologie: car comment admettre que Salomon, qui parle du mouvement du soleil dans l'*Ecclésiaste*, et qui bénéficiait non seulement de l'inspiration divine, mais encore d'un savoir très étendu que Dieu lui avait donné, «affirmait quelque chose se trouvant en contradiction avec la vérité démontrée ou pouvant un jour être démontrée»? Selon la critériologie du cardinal jésuite, l'héliocentrisme est pratiquement indémontrable.

Le dilemme de Bellarmin, et de Foscarini, se résume ainsi dans une question: faut-il préférer la science de Galilée à celle de Salomon? Pour ces deux théologiens, la réponse à cette question implique une prise de position par rapport à la critériologie scolastique<sup>88</sup>. Pour Foscarini, les découvertes de Galilée invitent à reconsiderer l'herméneutique traditionnelle, en reconnaissant l'indépendance de la nouvelle astronomie. Quant à Bellarmin, son refus de revoir sa critériologie lui permet de sauvegarder la hiérarchie intellectuelle de la Contre-Réforme, dont il a la responsabilité étant donné la position qu'il occupe: lorsque dans sa réponse à Foscarini, le cardinal jésuite lui demande s'il considère que «l'Église» peut tolérer une interprétation de l'Écriture contraire au consensus des docteurs catholiques, il ne peut penser, concrètement, qu'à l'Inquisition.

Conscient de cette situation, le 20 mars 1615, le dominicain Tommaso Caccini dénonce Galilée au Tribunal romain du Saint-Office. Selon Caccini, il est de notoriété publique à Florence que Galilée soutient la doctrine de Copernic, résumée dans sa déposition par deux propositions: le

86. Cf. *supra*, notes 43 et 73.

87. Boaga, cit., p. 216.

88. Cf. I. A. Kelter, *The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System*, «16th Century Journal», xxvi (1995), pp. 273-283: 281, qui a bien vu le problème, sans en avoir toutefois étudié le fondement théorique.

soleil est le centre du monde et immobile; la terre tourne autour du soleil et sur elle-même. L'héliocentrisme est considéré par le dominicain comme *contraire à la foi chrétienne* puisqu'il s'oppose à plusieurs passages de l'Écriture, interprétés selon leur sens littéral, ainsi qu'au consensus des Pères de l'Église et des exégètes contemporains<sup>89</sup>.

Le sens de la démarche du dominicain florentin, qui vient de débuter sa carrière à Rome et qui espère devenir le conseiller théologique de Pompeo Arrigoni<sup>90</sup>, cardinal secrétaire du Saint-Office, est clair: il veut ainsi obliger le Tribunal suprême de l'Inquisition – et donc le pape qui en est le président – à s'exprimer au sujet de la valeur doctrinale de l'héliocentrisme. De fait, selon le style du Saint-Office romain, le Tribunal doit déterminer quelle est la censure théologique que mérite la matière du crime de l'accusé, contenue dans ses propositions<sup>91</sup>. Dès novembre 1615, la déposition d'un témoin favorable à Galilée a permis de confirmer son adhésion à la doctrine copernicienne<sup>92</sup>.

Le 24 février 1616, les deux propositions qui, dans la dénonciation de Caccini, définissent l'héliocentrisme, sont soumises à l'analyse des théologiens qualificateurs. Ils arrêtent une double censure: les propositions sont fausses et absurdes du point de vue de la philosophie naturelle; du point de vue théologique, la première proposition est «formellement hérétique puisque elle contredit explicitement les affirmations de l'Écriture, d'après le sens propre des mots ainsi que son interprétation par le consensus des Pères et des théologiens». La deuxième proposition est considérée comme étant au moins erronée en matière de foi, c'est-à-dire s'opposant de façon indirecte à la foi<sup>93</sup>. La différence entre ces deux censures provient de ce que la contradiction de la deuxième proposition avec la lettre de l'Écriture est moins évidente<sup>94</sup>.

La prise de position des théologiens consulteurs du Saint-Office romain, en février 1616, est plus radicale que celle exprimée par Bellarmin en avril 1615, car l'héliocentrisme est qualifié non pas de virtuellement mais de formellement hérétique, sans que soit même soulevée la question her-

89. PG, p. 81 sq.

90. Cf. la lettre du dominicain Luigi Maraffi à Galilée, 10 janvier 1615, OG, XII, l. 1070, lignes 10-12.

91. Cf. F. Beretta, *Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo, «Bruniana & Campanelliana»*, VII (2001), pp. 15-49: 17-22.

92. PG, p. 96 sq.

93. PG, p. 99 sq.

94. À propos des censures théologiques, voir B. Neveu, *L'erreur et son juge*, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 239-381 et F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, Fribourg 1998, pp. 93-97.

méneutique. Mais la critériologie mise en œuvre est la même que celle du cardinal inquisiteur, car pour dire que l'héliocentrisme est hérétique, il faut considérer que le géocentrisme de l'Écriture est un objet de foi. Les théologiens consulteurs, dont cinq sont dominicains, se réfèrent à cette critériologie sans l'indiquer explicitement: pour eux elle va de soi, elle représente le fondement même de leur conception de la théologie comme science.

Il est à remarquer que, dans cette perspective, l'héliocentrisme n'est pas seulement une doctrine fausse du point de vue de la philosophie naturelle, mais encore qu'il est *indémontrable* étant donné qu'il s'oppose à la foi. Dans la *Lettre à Christine de Lorraine*, rédigée probablement au printemps 1615, Galilée lui-même donne un témoignage éloquent de cette conception qui se fonde sur le principe de la supériorité de la théologie par rapport aux autres sciences. Selon certains théologiens, écrit Galilée, leur discipline se limite à «définir la vérité d'une conclusion, avec l'absolue autorité et la certitude de ne pas pouvoir se tromper». Si une telle conclusion, fondée sur l'Écriture, se trouve en opposition avec les démonstrations d'une science inférieure, telle l'astronomie, «il revient aux professeurs de cette science de dénouer eux-mêmes leurs démonstrations ("sciogliere le lor dimostrazioni") et de montrer la faiblesse de leurs propres expériences»<sup>95</sup>.

Galilée conteste ce principe propre à la critériologie scolastique, et notamment à celle de Thomas d'Aquin<sup>96</sup>, qui attribue la supériorité de la théologie, dans la hiérarchie des sciences, à la *certitude de ses affirmations*, fondée sur la Révélation divine. Dans la *Lettre à Christine de Lorraine*, qui est tout autant un traité de critériologie que d'herméneutique, le philosophe réaffirme à plusieurs reprises l'autonomie, dans son domaine propre, de la connaissance scientifique de la nature. Les théologiens dépassent leurs compétences lorsqu'ils prétendent légiférer dans ce domaine, car les enseignements de la Révélation divine ne concernent que le moyen «d'obtenir la bénédiction éternelle»<sup>97</sup>. Galilée va jusqu'à écrire que même si le souverain pontife en personne devait se prononcer dans ce domaine, qui n'appartient pas directement à la foi, il pourrait certes condamner l'opinion de Copernic, mais non changer la constitution de l'univers, telle qu'elle est dans la réalité<sup>98</sup>.

95. Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., p. 111. Cf. ivi 120: «che si comandi a gli astronomi che loro medesimo, solvendo le loro dimostrazioni, dichiarino la loro conclusione per falsa».

96. Cf. *Summa theologiae* Ia, q. 1, art.5 et ce qui a été exposé ci-dessus.

97. Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., p. 112 sq.

98. Ivi, 136.

Ayant appris sa dénonciation au Tribunal du Saint-Office, Galilée se rend à Rome et fait tout, dans les premiers mois de 1616, pour éviter la condamnation de l'opinion copernicienne. En particulier, il s'efforce, grâce à une explication du phénomène des marées tirée du mouvement de la terre, d'apporter la *preuve physique* du système héliocentrique qui fait encore défaut, pour vaincre les résistances des nombreux tenants de la cosmologie traditionnelle<sup>99</sup>. Mais, en dépit de ses efforts, il n'arrivera pas à éviter la *déclaration doctrinale* du pape Paul V, que la dénonciation par Caccini rend inévitable, et qui tranche la controverse publique en cours en proscrivant l'héliocentrisme. Le pape Borghese déclare, vraisemblablement lors de la séance de la Congrégation du Saint-Office du 25 février 1616, que la *doctrine copernicienne est tout à fait contraire à l'Écriture*<sup>100</sup>. Cette décision sera communiquée personnellement à Galilée par le cardinal Bellarmin. En se soumettant, le philosophe permet au Tribunal de suspendre le procès commencé contre lui<sup>101</sup>.

La déclaration pontificale sera ensuite publiée par un décret de la Congrégation de l'Index, daté du 5 mars 1616, imprimé sous forme de placard et envoyé aux nonces et aux inquisiteurs<sup>102</sup>. Selon ce décret, la *doctrine héliocentrique*, celle des pythagoriciens enseignée également par Copernic, Zuñiga et Foscarini, est *fausse et tout à fait contraire à l'Écriture*. Sur cette base, le livre du théologien carme est proscrit définitivement car il affirme la compatibilité entre la doctrine héliocentrique et l'Écriture sainte, tandis que le livre de Zuñiga et le traité astronomique *De revolutionibus orbium cœlestium* de Copernic sont suspendus jusqu'à leur correction.

Les dispositions relatives à la correction du traité de Copernic seront publiées en 1620, par un décret signé par le secrétaire de la Congrégation de l'Index. Elles se fondent sur l'interprétation du système du monde héliocentrique comme *hypothèse*, dans le *sens instrumental* que les spécialistes de l'astronomie donnaient à cette notion: le système du monde copernicien est faux du point de vue de la philosophie naturelle mais il per-

99. OG, v, pp. 377-395.

100. Cf. l'attestation de Bellarmin du 26 mai 1616, PG, p. 138, ainsi que F. Beretta, *Le procès de Galilée et les Archives du Saint-Office*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXXIII (1999), pp. 441-490: 470-473 et *L'affaire Galilée et l'impassé apologetique*, «Gregorianum», LXXXIV (2003), pp. 169-192: 176-179.

101. Décret du 3 mars 1616, PG, p. 223 sq.

102. Pour le texte du décret, voir PG, p. 102 sq. Reproduction dans M.-P. Lerner, *L'«hérésie» héliocentrique*, cit., après la p. 82. Pour le texte de la circulaire, voir U. Baldini / L. Spruit, *Nuovi documenti galileiani degli archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice*, «Rivista di storia della filosofia», LVI (2001), pp. 661-699: 674-677.

met de «sauver les apparences», c'est-à-dire de prédire avec exactitude les mouvements apparents des astres<sup>103</sup>. La correction revient donc à transformer dans un sens hypothétique tous les passages dans lesquels Copernic affirme la vérité du système du monde héliocentrique<sup>104</sup>.

La déclaration pontificale publiée par le décret de l'Index du 5 mars 1616 tranche le débat soulevé par Galilée, et surtout par Foscarini, en réaffirmant la critériologie scolastique: si la doctrine copernicienne est qualifiée de *fausse*, elle l'est sans doute du point de vue de la cosmologie traditionnelle, mais elle l'est surtout parce que, en étant *tout à fait contraire à l'Écriture*, elle ne peut pas être vraie. Toutefois, la déclaration de Paul V témoigne d'une certaine retenue, puisque la *censure d'hérésie*, appliquée à huis clos par les théologiens du Saint-Office, n'a pas été adoptée explicitement dans le décret de l'Index. Dans une lettre du 6 mars 1616, Galilée commente ce fait en indiquant que, en dépit des tentatives de Caccini de faire condamner comme hérétique la doctrine copernicienne, «l'Église» – c'est-à-dire le pape en tant que président du Tribunal suprême de l'Inquisition – a seulement déterminé que cette doctrine ne s'accorde pas avec l'Écriture. Par conséquent, selon lui seuls les livres qui tentent une conciliation avec le texte biblique ont été proscrits<sup>105</sup>.

Cette interprétation quelque peu minimaliste de Galilée – car le décret interdit en réalité *tous les livres* qui affirment la vérité du système du monde héliocentrique – met en évidence un problème essentiel: la déclaration pontificale de 1616 n'indique pas si la cosmologie de la Bible est à considérer comme relevant de la foi. Peut-être sous l'influence du cardinal Bellarmin, dont nous avons vu la circonspection manifestée dans la lettre à Foscarini, la critériologie théologique a été effectivement appliquée, mais sans trancher formellement la question herméneutique: si on admet que le géocentrisme biblique appartient indirectement à la foi, l'héliocentrisme, déclaré par «l'Église» comme tout à fait contraire à l'Écriture, mérite la *censure d'hérésie*. Dans le cas contraire, on peut dire que l'héliocentrisme s'oppose à un *consensus exégétique* mais pas à la foi, qu'il est donc *téméraire* mais pas *hérétique*. En tout cas, après la publication du décret de l'Index, l'affirmation de la vérité du système du monde copernicien comporterait des risques très graves.

103. À propos des hypothèses astronomiques, voir M.-P. Lerner, *Tre saggi sulla cosmologia alla fine del Cinquecento*, Bibliopolis, Napoli 1992.

104. Les documents relatifs à cette correction ont été publiés par M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle origini dell'Affaire*, Olschki, Firenze 1995, pp. 207-212, et par P.-N. Mayaud, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 69-72, 77-79.

105. OG, xii, l. 1187, lignes 3-28.

## DU PERMIS D'IMPRIMER LE DIALOGUE À LA CONDAMNATION DE GALILÉE

La situation semble changer en 1623, lorsque le cardinal Maffeo Barberini, en bonnes relations avec Galilée depuis plusieurs années, est élu pape sous le nom d'Urbain VIII. Le philosophe apprend en 1624 que, selon le nouveau pontife, la doctrine copernicienne a été condamnée comme témeraire mais non comme hérétique. En même temps, selon Urbain VIII il n'y a pas à craindre que quelqu'un puisse jamais prouver qu'elle est vraie. Quant au dominicain Niccolò Riccardi, qui sera bientôt maître du Sacré Palais et responsable des *imprimatur* accordés à Rome, il pense qu'il ne s'agit pas d'une question relevant de la foi et qu'il ne faut pas y mêler l'Écriture sainte<sup>106</sup>. Galilée peut donc espérer obtenir le permis d'imprimer un ouvrage dans lequel il va apporter des arguments en faveur du mouvement de la terre, le plus important étant celui tiré de l'explication du phénomène du flux et du reflux de la mer<sup>107</sup>.

Pour saisir la signification des propos d'Urbain VIII rapportés à Galilée en 1624, il est nécessaire de se référer à un ouvrage publié en 1629 par le conseiller théologique du pape, Agostino Oreggi. Dans ce traité consacré à la Divinité, Oreggi relate un entretien qui aurait eu lieu entre Galilée et Maffeo Barberini, au cours duquel le cardinal aurait prouvé au philosophe qu'il est impossible d'affirmer que l'héliocentrisme est le vrai système du monde. En effet, selon le futur pape, l'infnie puissance et science de Dieu, dont la seule limite est le principe de non-contradiction, peut donner le mouvement aux astres de différentes manières afin que leurs trajectoires et orbites apparaissent telles qu'on les voit. Il n'est donc pas possible d'affirmer la vérité d'un système précis du monde si on ne peut pas prouver que tous les autres systèmes concevables contiennent en eux-mêmes des contradictions, car la prétention d'avoir trouvé la vraie structure de l'univers constitue une limite imposée à la toute-puissance et à la science divine<sup>108</sup>.

Ce récit d'Oreggi, ainsi que le contexte dans lequel il se situe – relatif aux objections soulevées par les philosophes contre la connaissance divine des événements futurs – montre que le problème de fond est celui de

106. Lettre de Galilée à F. Cesi du 8 juin 1624, OG, XIII, l. 1637. Cf. F. Beretta, *Urbain VIII Barberini protagoniste de la condamnation de Galilée*, dans: *Largo campo di filosofare*, cit., pp. 549-573: 558-564.

107. Pour une reconstitution détaillée de l'histoire de la rédaction du *Dialogue*, voir G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, O. Besomi, M. Helbing (éds), Antenore, Padova 1998, t. 2, pp. 3-58.

108. A. Oreggi, *De Deo uno. Tractatus primus*, Roma 1629, 193-5, publié dans Galilei, *Dialogo*, cit., t. 2, pp. 899-901.

l'existence de vérités philosophiques et théologiques contradictoires. Selon Oreggi, si des assertions des philosophes contredisent la Révélation biblique, ou si des objections apparaissent qui semblent insolubles pour la raison humaine («solvere minus aptis essemus»), on n'a qu'à recourir à l'argument de la toute-puissance divine, en avouant que Dieu a pu produire ce que nous apprend l'Écriture sous des formes bien plus nombreuses et parfaites que celles que nous pouvons imaginer. Et on terminera en se récriant d'admiration face aux insondables jugements de Dieu<sup>109</sup>.

La question du rapport entre assertions philosophiques et théologiques est abordée dans un autre traité d'Oreggi, consacré à l'œuvre divine de la Création et publié en 1632. Dans ce traité, Oreggi introduit une digression très semblable dans son genre à l'entretien entre Maffeo Barberini et Galilée concernant l'héliocentrisme, rapporté dans le traité de 1629. Si Aristote, avait dit autrefois le futur pape, avait réellement soutenu l'inséparabilité du corps et de l'âme, par conséquent la mortalité de l'âme humaine, il aurait fallu supprimer l'enseignement dans les écoles de cette doctrine pernicieuse et contraire à la «vérité fondée sur la Révélation divine»<sup>110</sup>. En commentant le récit de l'Hexaéméron, Oreggi affirme à plusieurs reprises – en conformité avec la critériologie scolastique – la *primaute de la vérité de l'Écriture* par rapport aux *assertions des savants*<sup>111</sup>. En dehors des choses révélées, la connaissance du cosmos est laissée aux investigations de philosophes et mathématiciens, mais ceux-ci doivent se garder de soutenir comme *vraies* des opinions *contraires à l'Écriture*<sup>112</sup>.

Plusieurs indices dans ces ouvrages suggèrent qu'Oreggi formule des principes partagés par le pape lui-même<sup>113</sup>. Les traités de son théologien personnel nous apprennent ainsi qu'Urbain VIII avait fait savoir à Galilée que, en vertu de l'argument de la toute-puissance divine, la vérité du système du monde héliocentrique lui paraissait *indémontrable* et que, de

109. «Quae ergo, et ratione dictante, et Deo per scripturas revelante, certissima esse cognovimus, non sunt in dubium revocanda, si, quae in contrarium adducuntur, difficultates, solvere minus apti essemus: sed libere fatendum est, plura, ac perfectiori modo posse a Deo fieri, quam quae a nobis cognoscatur; et exclamandum potius: Quam incomprehensibilia sunt iudicia tua, Deus, et inuestigabiles viae tuae [Rm 11,33]», Oreggi, *De Deo Uno*, cit., p. 184.

110. «Non enim hanc quaestionem fidei nostrae, quae Dei revelantis veracitate nititur, necessariam, aut utilem fore sentiebat, sed perniciosam; et per consequens damnandam», A. Oreggi, *De opere sex dierum*, Roma 1632, p. 87. À propos de ce traité et de ses différentes éditions, voir L. Bianchi, *Agostino Oreggi, qualificatore del Dialogo, e i limiti della conoscenza scientifica*, dans *Largo campo di filosofare*, cit., pp. 575-584.

111. Ivi, p. 3 sq et *passim*.

112. Ivi, p. 15 sq. Cf. une longue citation de ce passage dans la contribution de Bianchi, *Agostino Oreggi*, cit., p. 584.

113. Cf. Beretta, *Urbain VIII Barberini protagoniste*, cit., p. 560 sq.

façon plus générale, il n'était aucunement favorable à la diffusion de doctrines philosophiques contraires à l'Écriture.

Étant donné cette situation, il paraît difficile que Galilée puisse publier un ouvrage, son célèbre *Dialogue*, dans lequel il utilise l'*hypothèse* héliocentrique non pas au sens *instrumental ou fictif*, selon les dispositions de 1620 relatives à la correction du traité de Copernic, mais comme *principe physique* qui permet d'expliquer, par une argumentation rigoureuse, les données de l'observation relatives au phénomène des marées. L'ambivalence de la notion d'*hypothèse*, qui admet en même temps une signification instrumentale et réaliste, permet à Galilée d'apporter un argument physique en faveur de la vérité du mouvement de la terre, tout en donnant l'impression de respecter les dispositions de l'*Index*. Mais l'opération est assez risquée parce que les philosophes de son temps connaissent la signification *réaliste* du procédé démonstratif utilisé par Galilée<sup>114</sup>.

Toutefois, Urbain VIII semble accepter de couvrir le philosophe par l'intermédiaire de son maître du Sacré Palais Riccardi qui, en juin 1630, accorde son *imprimatur* en vue de l'impression du livre à Rome, à l'automne<sup>115</sup>. Comme la peste rend les communications très difficiles, Riccardi confie l'affaire du permis d'imprimer à l'inquisiteur de Florence et lui transmet les instructions données par Urbain VIII lui-même: ne jamais affirmer la vérité du mouvement de la terre, mais seulement son caractère hypothétique, et ne pas toucher à l'*interprétation de l'Écriture*<sup>116</sup>. Si les dispositions des décrets de l'*Index* de 1616 et 1620 étaient ainsi respectées formellement, restait le problème posé par l'explication du phénomène des marées à partir du mouvement de la terre.

Pour résoudre ce problème, Galilée aurait dû insérer dans la conclusion de son ouvrage *l'argument de la toute-puissance divine* que le pape lui avait suggéré<sup>117</sup>. À la lumière des traités d'Oreggi, le sens de cette disposition apparaît avec clarté: en vertu de l'argument d'Urbain VIII, le système héliocentrique est indémontrable. Ce stratagème permet de dénouer d'un seul coup tous les arguments apportés par Galilée, dans le *Dialogue*, en faveur de la vérité du mouvement de la terre et d'offrir ainsi la *solutio*, la réfutation qui s'impose – selon la critériologie scolastique – d'une doctrine déclarée par l'Église, en 1616, comme fausse et tout à fait contraire à l'Écriture.

Le *Dialogue des deux grands systèmes du monde ptoléméen et copernicien* paraît à Florence en février 1632, avec le double *imprimatur* du maître du

114. Cf. la lettre de C. Marsili à Galilée du 8 juillet 1631, OG, XIV, l. 2190, lignes 9-16.

115. OG, XIV, l. 2034 et 2037.

116. OG, XIV, l. 2156 et la lettre du 24 mai 1631, PG, p. 108 sq.

117. PG, p. 112, dernières lignes de la page et OG, XIV, l. 2115, ligne 36.

Sacré Palais et de l'inquisiteur de la capitale toscane. Mais lorsqu'Urbain VIII voit le livre, en juillet 1632, il ordonne de retirer tous les exemplaires de la circulation<sup>118</sup>. Non seulement l'ouvrage s'efforce de montrer, de façon à peine voilée, la probabilité, voire la vérité du mouvement de la terre, et il est donc en contradiction patente avec le décret de 1616, mais encore l'argument de la toute-puissance divine a été soumis à un traitement très particulier. En effet, il n'a pas seulement été placé dans la bouche de l'aristotélicien Simplicio, qui fait appel au miracle chaque fois qu'il ne comprend pas le raisonnement de ses interlocuteurs, mais encore il est discuté, critiqué, voire repris à son compte par Galilée pour défendre la possibilité du mouvement de la terre<sup>119</sup>. Urbain VIII peut donc penser que Galilée a voulu se moquer de lui, et ceci d'autant plus que le traité d'Oreggi permet de savoir, à la Cour de Rome, que c'est le pape lui-même qui l'a suggéré au philosophe<sup>120</sup>.

En réalité, la qualité littéraire du *Dialogue* de Galilée lui a permis d'en faire un ouvrage qui prend subtilement position dans le débat, tranché provisoirement par le décret de l'Index de 1616, relatif à la critériologie scolastique et à la hiérarchie des sciences qu'elle implique. Pour Urbain VIII, comme pour Bellarmin, l'héliocentrisme est indémontrable parce que l'Écriture sainte s'y oppose. En employant l'argument de la toute-puissance divine, Maffeo Barberini a cru prouver à Galilée les limites infranchissables de la raison humaine. Mais pour le philosophe et mathématicien du grand-duc de Toscane le scepticisme qu'implique cette conception est inadmissible, car à ses yeux la raison humaine a reçu de Dieu la capacité de connaître la vraie structure de l'univers.

Galilée s'approprie donc l'argument pontifical pour prouver la légitimité, même théologique, de l'hypothèse réaliste du mouvement de la terre<sup>121</sup>. Il n'a d'ailleurs pas abandonné la conviction, exprimée avec vigueur dans la *Lettre à Christine de Lorraine*, selon laquelle dans le domaine de la cosmologie le travail des savants doit précéder celui des théologiens<sup>122</sup>. Dans le *Dialogue*, il lui est interdit de s'exprimer ouvertement à ce sujet, mais il ne manquera pas de le faire avec argutie, et notamment dans la dernière réplique de Salviati – le dernier mot de Galilée –, dans laquelle, tout en glosant un passage classique de l'Écclesiaste (3, 11), il

118. DG, p. 24, doc. xvii et OG, XIV, l. 2285, ligne 79.

119. Galileo, *Dialogo*, cit., t. I, pp. 112, 401-405 et passim. Cf. L. Bianchi, *Galileo fra Aristotele, Clavio e Scheiner. La nuova edizione del Dialogo e il problema delle fonti galileiane*, «Rivista di storia della filosofia», LIV (1999), pp. 189-227: 226.

120. OG, XIV, l. 2296, 2298, 2302. Cf. OG, XVI, l. 3227.

121. Galileo, *Dialogo*, cit., t. I, p. 459. Cf. OG, XV, l. 2443, lignes 20-30.

122. OG, XIV, l. 2293, ligne 24.

affirme que la *libertas philosophandi* en matière de cosmologie a été divinement instituée<sup>123</sup>.

Urbain VIII se trouve ainsi dans une situation fort épineuse, parce qu'il a lui-même approuvé, par l'intermédiaire de Riccardi, la publication du livre, en allant jusqu'à fournir la «médecine», c'est-à-dire son argument de la toute-puissance divine, que Galilée a soumis à un tel traitement<sup>124</sup>. La solution de cet *imbroglio* se trouve toute faite dans les documents produits par le Tribunal de l'Inquisition seize ans auparavant. Un enregistrement du 26 février 1616 atteste que le commissaire du Saint-Office aurait imposé à Galilée la prescription de ne plus défendre, ni même d'exposer, verbalement ou par écrit, la doctrine copernicienne<sup>125</sup>. L'authenticité de cette pièce continue certes d'être objet de discussion<sup>126</sup>, mais elle permet à Urbain VIII, le 23 septembre 1632, d'ouvrir un procès d'Inquisition contre Galilée<sup>127</sup>.

Sans entrer ici dans les détails de cette cause célèbre, retenons seulement l'élément central de l'expertise remise au Tribunal par le jésuite Melchior Inchofer, en avril 1633, pour prouver que Galilée croit que l'héliocentrisme est vrai. Inchofer propose une analyse très précise de la stratégie adoptée par le philosophe en jouant sur la double signification, instrumentale et réaliste, de la notion d'hypothèse. Selon le jésuite, Galilée prétend vouloir se limiter à proposer des arguments en faveur des deux systèmes du monde, géocentrique et héliocentrique, sans se prononcer en faveur de l'un ou de l'autre d'entre eux. Mais, en réalité, il adopte l'hypothèse du mouvement de la terre comme principe physique, en abandonnant le terrain de l'astronomie mathématique, et s'efforce, grâce à une argumentation rigoureuse, de démontrer la vérité de l'héliocentrisme. Si Galilée avait vraiment voulu se tenir sur le terrain hypothétique, il aurait au moins fallu qu'il apporte une *solution* («rationibus deinde solutis»), c'est-à-dire une réfutation des arguments avancés en faveur du mouvement de la terre<sup>128</sup>.

L'expertise de Zaccaria Pasqualigo confirme celle d'Inchofer en mettant en évidence la stratégie démonstrative adoptée par Galilée<sup>129</sup>. Sur

123. Galileo, *Dialogo*, cit., t. 1, p. 504. Cf. Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., pp. 106 et 118.

124. Cf. le rapport rédigé par Oreggi et Riccardi en septembre 1632: «aver posto la medicina del fine in bocca di un sciocco», PG, p. 108.

125. Enregistrement du 26 février 1616, PG, p. 101 sq. Cf. F. Beretta, *Le procès*, cit., pp. 475-477.

126. Cf. A. Beltrán Marí, *Galileo, ciencia y religión*, Paidós, Barcelona e. a. 2001, pp. 129-170.

127. PG, p. 225.

128. PG, p. 144 sq, numéros 2 à 5.

129. PG, pp. 150-152.

cette base, le 16 juin 1633, Urbain VIII prononce le verdict contre Galilée et le condamne à abjurer comme vêtement suspect d'hérésie<sup>130</sup>. Dans le texte de son abjuration, rédigé par les officiers du Tribunal à partir de ce verdict, et prononcé par Galilée lors de la séance du mercredi 22 juin 1633, le philosophe reconnaît avoir été jugé comme suspect d'hérésie car

après qu'il m'eût été notifié que la dite doctrine est contraire aux Saintes Écritures [j'ai] écrit et donné à imprimer un livre [le *Dialogue*] dans lequel je traite de cette même doctrine préalablement condamnée et apporte en sa faveur des *raisons pleines d'efficacité* sans avancer aucune *solution* («senza apportar alcuna soluzione»)<sup>131</sup>.

Dans ce passage décisif de l'abjuration, son rédacteur à repris à son compte l'argumentation de l'expertise d'Inchofer, se référant implicitement à la critériologie scolaire.

Quant à la sentence de condamnation, rédigée elle aussi par les officiers du Tribunal et promulguée par les cardinaux inquisiteurs dans la séance du 22 juin, elle indique que Galilée a été jugé comme

vêtement suspect d'hérésie, autrement dit d'avoir tenu et cru une doctrine *fausse et contraire aux Saintes Écritures*, que le Soleil serait le centre de la terre et qu'il ne se déplacerait pas d'orient en occident, et que la terre serait mobile et ne serait pas le centre du monde, et que l'on pourrait tenir et défendre comme probable une opinion après qu'elle eût été *déclarée et définie* comme contraire à la Sainte Écriture<sup>132</sup>.

La déclaration de Paul V, publiée par le décret de l'Index de 1616, et citée à plusieurs reprises dans la sentence, est ainsi présentée comme fondement doctrinal de l'abjuration de Galilée.

Toutefois, le verdict pontifical, de même que la formulation de la sentence, soulèvent la question de la légitimité, du point de vue doctrinal, de l'abjuration infligée à Galilée. En effet, nous avons vu que le décret de l'Index du 5 mars 1616 n'a pas appliqué une censure explicite à l'héliocentrisme. En 1624, Urbain VIII lui-même semble avoir préféré la censure de téméraire à celle d'hérétique. Or, dans le cadre du Tribunal romain de l'Inquisition seules les doctrines qui portent atteinte à la foi peuvent être abjurées, mais pas celles notées de la seule censure de témérité<sup>133</sup>. Par conséquent, la condamnation de Galilée à abjurer l'héliocentrisme représente une interprétation rigoureuse du décret de 1616 car elle présuppo-

130. PG, p. 229.

131. DG, p. 37 sq (souligné par nous).

132. DG, p. 36.

133. Cf. Beretta, *Le procès*, cit., p. 204, note 199 et *L'affaire Galilée*, cit., p. 180 sq, note 16.

se, en application de la critériologie scolastique, que le géocentrisme de l'Écriture est un objet de foi.

La correspondance de l'ambassadeur de Toscane témoigne de ce fait lorsque ce dernier rapporte au secrétaire d'État du grand-duc qu'Urbain VIII, lors d'un entretien qu'il lui a accordé le 19 juin 1633, a annoncé non seulement la condamnation de la personne de Galilée, mais encore celle de l'héliocentrisme, «doctrine erronée et contraire à l'Écriture dictée par Dieu»<sup>134</sup>. Trois jours après avoir prononcé le verdict contre Galilée, Urbain VIII se réfère ainsi implicitement – par le petit ajout si important que nous avons souligné dans la citation – à la même critériologie qui avait permis au cardinal Bellarmin, dans sa lettre à Foscarini, d'affirmer que la cosmologie de l'Écriture est *indirectement objet de foi* parce que les assertions géocentriques de la Bible sont divinement inspirées comme tout le reste. La doctrine copernicienne n'est donc pas téméraire, mais hérétique ou, du moins, *erronea in fide*, c'est-à-dire opposée de façon indirecte à la foi, ce qui a permis au pape de condamner Galilée à abjurer l'héliocentrisme.

La tâche de fournir une justification doctrinale publique de son abjuration sera confiée au jésuite Inchofer, censeur du *Dialogue*, qui publie au courant de l'été 1633 le *Tractatus syllepticus*. Dans cet ouvrage, le théologien jésuite commence par passer en revue les arguments qui permettent d'affirmer que le mouvement du soleil et la stabilité de la terre appartiennent à la foi. Puis, dans le onzième chapitre, il applique la critériologie théologique pour définir le statut doctrinal précis de chaque proposition. Globalement il en ressort que le géocentrisme est *objet de foi*, bien qu'*indirectement*, puisqu'il s'agit d'une doctrine enseignée par l'Écriture mais dont la connaissance n'est pas indispensable au salut<sup>135</sup>.

Le douzième chapitre du *Tractatus* contient des allusions évidentes au cas du *Dialogue* de Galilée – jamais mentionné explicitement – lorsque Inchofer souligne les risques qu'on court en appliquant à l'héliocentrisme les principes de la dispute scolastique *in utramque partem*, en exposant les arguments en faveur de thèses adverses, comme on le fait pour d'autres doctrines de la philosophie naturelle dont on sait qu'elles s'opposent à la

134. «quanto alla sua causa, non si potrà far di meno di non prohibir quell'opinione, perchè è erronea e contraria alle Sacre Scritture dettate *ex ore Dei*», OG, xv, l. 2550, lignes 12-3 (souligné par nous).

135. M. Inchofer, *Tractatus syllepticus, in quo, quid de terrae, solisq. motu, vel statione, secundum S. Scripturam, et Sanctos Patres sentiendum, quave certitudine alterutra sententia tenenda sit, breviter ostenditur*, Roma 1633. pp. 45-47. Cf. F. Beretta, «*Magno Domino & Omnibus Christianae, Catholicaeque Philosophiae amantibus. D. D.*». *Le Tractatus syllepticus du jésuite Melchior Inchofer, censeur de Galilée*, «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*», XLVIII (2001), pp. 301-327.

foi, telle l'éternité de l'univers, ou la mortalité de l'âme humaine<sup>136</sup>. Dans ces cas, conformément aux dispositions du Concile de Latran v, il est indispensable de réaffirmer la vérité de la doctrine chrétienne et d'apporter une réfutation des raisonnements qui lui sont opposés («solutis argumentis contrariis»)<sup>137</sup>.

Selon Inchofer, ce principe s'applique également aux astronomes, de même que la condamnation généralisée des assertions philosophiques contraires à la foi, formulée par le Concile, comprend implicitement l'héliocentrisme<sup>138</sup>. C'est donc le décret de 1513, appliqué par Inchofer au cas de l'astronomie, qui fournit une justification doctrinale à la condamnation de Galilée. Car c'est faute d'avoir apporté une «solution» – selon le texte de l'abjuration –, c'est-à-dire une réfutation des arguments avancés en faveur du mouvement de la terre, que le philosophe s'est rendu vénélement suspect d'adhérer à l'héliocentrisme, doctrine opposée à la foi chrétienne.

En même temps, ce sont les dispositions disciplinaires de Latran V concernant la surveillance de l'enseignement philosophique, qui ont inspiré l'ordre donné par Urbain VIII le 16 juin 1633, et répété deux semaines plus tard, de faire connaître la condamnation de Galilée à tous les professeurs de mathématiques et de philosophie, et en particulier à ceux des importants centres universitaires italiens que sont Bologne et Padoue, pour qu'ils évitent de commettre cette faute grave et d'être condamnés de la même manière<sup>139</sup>. C'est ainsi que les copies de la sentence et de l'abjuration de Galilée seront envoyées dans l'Europe entière et que Descartes suspendra le projet de publier son traité de cosmologie.

Il faut toutefois relever que si Inchofer se réfère au décret *Apostolici regiminis* du Concile Latran v, c'est-à-dire au droit inquisitorial en vigueur, pour fournir une légitimation doctrinale de la condamnation de Galilée, en réalité c'est le verdict même d'abjuration, rendu par Urbain VIII le 16 juin 1633, qui représente l'application effective, et efficace, de la critério-

136. Inchofer, *Tractatus syllepticus*, cit., p. 50.

137. «Addo etiam, permitti in eo Decreto similium principiorum explanationem, addita nempe Veritatis religionis Christianae manifestatione, solutisque Argumentis contrariis; quia nunquam Philosophiae praecepta commode traduntur, nisi quam gentilis supersticio docuit, collata cum Fidei Veritate falsitas destruatur. Eo maxime, quod cum Aristotelis Philosophia in Scholas introducta sit, vix quea bene ipse dixit, rectius explicantur, quam refutando ea, in quibus male sentit», ivi, p. 57 sq.

138. Dans l'index de l'ouvrage d'Inchofer, l'entrée: «Doctrina de motu Terrae et Statione Solis implicite prohibita a Leone x» renvoie à la page 57 du *Tractatus*. Cf. Beretta, «*Magno Domino*», cit., p. 321.

139. PG, pp. 229-31. Cf. OG, xv, l. 2566.

logie scolastique à l'héliocentrisme. C'est ce que souligne Inchofer lui-même dans un autre traité, resté inédit, rédigé pour défendre le Siège apostolique contre les attaques de ceux qui soutiennent le mouvement de la terre. À la fin de l'ouvrage, le théologien jésuite indique que parmi les raisons qui lui permettent d'appliquer la *censure d'hérésie* à l'héliocentrisme, la plus forte, qui suffirait à elle seule, à défaut de toutes les autres, est la condamnation de Galilée à abjurer la *doctrine copernicienne*<sup>140</sup>. Dans une note qui précède son texte, Inchofer précise qu'il ose affirmer que l'héliocentrisme a été condamné comme hérétique non sans avoir consulté préalablement ceux à qui cela revient de droit<sup>141</sup>. Comment ne pas penser au pape-inquisiteur ?

#### ÉPILOGUE

Nous disposons désormais des éléments nécessaires pour saisir toute la signification de la 'deuxième abjuration' de Galilée, formulée au début de sa lettre à Rinuccini, en mars 1641. Selon Galilée, l'héliocentrisme est une doctrine fausse, car elle s'oppose à l'Écriture et à son interprétation autorisée par les théologiens. Tout indice apporté en faveur du système du monde copernicien peut être évacué grâce à l'argument de la toute-puissance divine, qui nous rappelle la faiblesse congénitale de la raison humaine. Trois éléments, mis en lumière par notre enquête, permettent de comprendre le sens précis de ce texte, en réponse aux questions soulevées au début, et de saisir le caractère totalement paradoxal de la condamnation infligée à Galilée en 1633.

Premièrement, l'enjeu ne concerne pas l'herméneutique mais, en réalité, la critériologie. Car c'est le choix opéré par les autorités doctrinales en faveur de la critériologie théologique de la scolastique – qui considère tout contenu de l'Écriture, y compris les passages se rapportant à la cosmologie, comme appartenant à la foi, bien qu'indirectement – qui légitime le refus d'appliquer le principe d'accommodation aux assertions géocentriques des auteurs bibliques. Les passages en question doivent donc

<sup>140</sup> Cf. Beretta, "Magno Domino", cit., p. 321 sq.

<sup>141</sup> «Sententiam de Terrae motu et Solis statione haereticam esse asserimus tum quia, praeterquam quod ita sentiamus, id postulabat et ratio instituti quam in Sylleptico tractatu secuti sumus, et vis solutionis argumentorum, quae refellimus; tum quia ea est sententia Sacrorum Tribunalium, quae Galilaeum tanquam de vehementi suspectum, retractare coegerit, sententiam vero eiusdem tanquam haereticam damna[vit]: quae omnia nos modeste insinuamus sine cuiusquam praeiudicio, idque non inconsultu eorum ad quos spectat», M. Inchofer, *Vindiciarum S. Sedis Apostolicae, Sacrorum Tribunalium et Authoritatum adversus Neopythagoraeos Terrae motores, et Solis statores [libri duo]*, Roma, Biblioteca Casanatense, Ms 182, f. 1.

être impérativement interprétés selon la signification littérale des mots et selon le consensus d'interprétation des docteurs catholiques. La science de Salomon est ainsi préférée à celle de Galilée.

Mais, deuxièmement, ce choix critériologique comporte, avec le refus de prendre en compte les découvertes de la nouvelle astronomie, la réaffirmation de la hiérarchie des disciplines, au nom du degré supérieur de certitude de la science théologique. C'est peut-être la raison d'être principale de ce choix critériologique, car la hiérarchie des disciplines fonde la hiérarchie sociale, elle légitime le contrôle des savants par les théologiens. Ces derniers défendent jalousement, au temps de la Contre-Réforme, leur prérogative dans la direction de la société.

Enfin, troisièmement, c'est précisément grâce au pouvoir de l'Inquisition – l'une des principales expressions de la confessionnalisation dans les États italiens – que la critériologie scolastique a été imposée comme principe fondateur du disciplinement intellectuel. Ce fait ne doit pas faire oublier la présence, parmi les théologiens du début du XVII<sup>e</sup> siècle, d'une pluralité de positions, qu'il s'agisse de ceux qui ont fourni à Galilée les matériaux pour son dossier exégétique, ou de Foscarini. Mais les tenants du parti adverse, Lorini, Caccini et Bellarmino en 1616, Oreggi, Inchofer et Maffeo Barberini lui-même en 1633, utilisent le pouvoir de régulation intellectuelle reconnu au Siège apostolique pour imposer, par voie d'autorité, leur propre conception.

Galilée a été un protagoniste exceptionnel, grâce à ses qualités intellectuelles et littéraires, d'un débat qui est toutefois bien plus ample, dans sa longue durée, et dans la multiplicité des positions, que ce que l'on ne croit habituellement. Mais Galilée a surtout fait les frais de la volonté pontificale de réaffirmer la hiérarchie des disciplines: dans un élan d'audace presque téméraire, il refuse d'admettre la 'solution' avancée par Urbain VIII, fondée sur l'argument de la toute-puissance divine, qui aurait permis de dénouer les arguments avancés dans le *Dialogue* en faveur de l'héliocentrisme. Après avoir abjuré, il mourra en état de pénitent, en janvier 1642, et le pape Barberini réussira à empêcher l'érection d'un monument à sa mémoire à Florence, en invoquant le fait que le philosophe avait soutenu une doctrine fausse et condamnée par l'Église<sup>142</sup>.

En mars 1641, Galilée se savait surveillé, mais il n'avait pas renoncé à son combat. Quelques années auparavant, il avait laissé circuler le texte

142. Lettre de F. Niccolini du 25 janvier 1642, OG, XVIII, l. 4196, lignes 6-20 et PG, p. 239 sq. Cf. P. Galluzzi, *The sepulchers of Galileo: the "Living" Remains of a Hero of Science*, dans *The Cambridge Companion to Galileo*, Peter Machamer (éd.), Cambridge UP, Cambridge 1998, pp. 417-447: 417-420.

révisé de la *Lettre à Christine de Lorraine*, qui sera publiée à Strasbourg, en 1636<sup>143</sup>. Que pensait-il lorsqu'il dicta sa 'deuxième abjuration' à son disciple Viviani ? En son âme et conscience, Galilée n'avait sans doute pas oublié les mots vigoureux qui concluent la partie doctrinale de la *Lettre à Christine*: contre «l'immuable vérité des faits», aucune autorité suprême ne peut s'imposer, même pas celle du pape<sup>144</sup>. *Eppur si muove*. L'inaltérable hiérarchie des disciplines n'était pas destinée à durer éternellement.

143. Cf. S. Garcia, *L'édition strasbourgeoise du Systema cosmicum (1635-1636), dernier combat copernicien de Galilée*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», CXLVI (2000), pp. 307-334: 322-325 et Galileo, *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., p. 72 sq.

144. Ivi, p. 136.

STÉPHANE GARCIA

## L'IMAGE DE GALILÉE OU LA TRAJECTOIRE SYMBOLIQUE DU PORTRAIT DE 1635

### SUMMARY

The itinerary of the famous Galileo portrait painted by Joost Sustermans in 1635 coincided with two distinct symbolic phases: by sending the portrait to his Parisian correspondent Elie Diodati, Galileo acted as if he were entrusting his 'image' to his northern admirers. He thus becomes the incarnation of the *libertas philosophandi* that Diodati extols in the first public defense (1636) of the condemned Galileo. In 1656, Diodati gave this same painting to the Grand Duke of Tuscany, Ferdinand II, who planned to publish a majestic edition of Galileo's complete works, together with the *Life* written by Viviani. However, neither project was carried out: the return of Galileo's portrait to Italy led to the impoverishment of the symbol that he had represented for twenty years.

\*

«Il ritratto è fatto più giorni sono, similissimo, da mano eccellente»<sup>1</sup>. La finesse du portraitiste flamand de la cour des Médicis, Joost Sustermans, ravit Galilée: le tableau qu'il envoie le 22 septembre 1635 à son ami et correspondant parisien Elie Diodati le représente de manière fidèle. Comment le savant italien se donne-t-il à voir sur cette toile aujourd'hui fameuse<sup>2</sup>?

Son visage affiche une grande sérénité, mais l'élévation d'un sourcil traduit également la tension de la réflexion: tourné vers la chaude lumière du soleil que fixent des yeux scrutateurs, l'homme contemple et réfléchit. Le regard du philosophe – un vieillard de 71 ans – est encore vif et ses joues colorées, sa barbe blanche laisse apparaître des parties plus sombres, signes de vitalité: le destinataire du portrait, qui connaît les épreuves endurées par le sujet lors des deux années précédentes, ne peut qu'être conforté, à sa vue, dans le sentiment que la force intérieure du savant demeure intacte. Une sorte de couche de vernis, opportunément appliquée par Galilée, vient ainsi fixer, dans l'esprit du meilleur de ses partisans d'outre-Alpes (son «parziale sopra tutti gl'altri»<sup>3</sup>), l'image d'un philosophe à la sagesse héroïque.

1. *Le Opere di Galileo Galilei*, éd. nationale sous la direction de A. Favaro, Barbera, Florence 1890-1909 (rééd. augm., Florence 1968), 20 vol. (dorénavant OG), t. xvi, p. 315.

2. Ce portrait, aujourd'hui propriété des Offices de Florence, est notamment reproduit dans *La ragione e il metodo. Immagini della scienza nell'arte italiana dal xvi al xix secolo*, éd. M. Bona Castelloti, E. Gamba et F. Mazzocca, Electa, Milan 1999, p. 75.

3. Galilée à Diodati, 25 juillet 1634 (OG, xvi, p. 117).

En 1656, Diodati décide de faire don de ce portrait au grand-duc de Toscane, Ferdinand II, «per esser consecrato nel suo Regio Palazzo»<sup>4</sup>, mettant ainsi un terme à ce qui s'apparente à un exil symbolique de la figure galiléenne hors d'Italie. Ayant appris la nouvelle d'une entreprise d'édition majestueuse des œuvres du philosophe sous les auspices médicéens, l'avocat parisien estime en effet que le moment est venu de rendre Galilée à l'Italie «per benefizio publico et eterna fama de l'autore»<sup>5</sup>. S'il est notoire que l'héritage, confié à Vincenzo Viviani, n'a fructifié qu'au prix de certaines concessions<sup>6</sup>, il convient en revanche d'insister davantage sur cette période d'une vingtaine d'années au cours de laquelle la défense de l'«image» de Galilée – lui-même parlait de sa *reputazione* – a été assurée en quasi-exclusivité par Diodati et un groupe d'érudits européens partageant les mêmes idéaux pour la science.

Les initiatives pro-galiléennes les plus marquantes de cette période se concrétisent sur des presses. Pas moins de cinq ouvrages portant le nom de Galilée, dont trois inédits, paraissent entre 1634 à 1639. Les livres financés et diffusés par les imprimeurs hollandais Elzevier y tiennent une place prépondérante. Il s'agit tout d'abord du remarquable *Systema cosmicum*, imprimé à Strasbourg de l'été 1634 au mois de mars 1635. Oeuvre collective, cette somme est composée d'une traduction latine du *Dialogo* exécutée scrupuleusement par Matthias Bernegger, et de deux pièces soutenant la thèse de la compatibilité de l'héliocentrisme avec les Ecritures: la première, la *Lettre de Foscarini* (1615), expressément interdite dans le décret de 1616, a été traduite en latin par Diodati sur un rare exemplaire qui lui avait été fourni à cet effet, au début de 1634, par Nicolas Fabri de Peiresc; la seconde, un extrait de l'*Astronomia nova* (1609) de Kepler, permet aux promoteurs de l'édition d'associer pour la première fois en un même volume des textes du mathématicien impérial et du philosophe du grand-duc de Toscane. Cet ouvrage, tiré à 800 exemplaires environ et diffusé à partir de Strasbourg (quelques dizaines d'unités), Paris (300) et

4. Diodati à Ferdinand II, 14 juillet 1656, dans *Le opere dei discepoli di Galileo Galilei*, éd. P. Galluzzi et M. Torrini, Giunti-Barbera, Florence 1975-1984, 2 vol. (dorénavant ODG), t. II, p. 359.

5. *Ibid.*

6. Voir notamment P. Galluzzi, *I sepolcri di Galileo: le spoglie 'vive' di un eroe della scienza*, in *Il Pantheon di Santa Croce in Firenze*, éd. L. Berti, Cassa di Risparmio di Firenze, Florence 1993, pp. 145-182, et les articles de M. Bucciantini, *Eredità galileiana e politica culturale medicea: il caso degli Scopoli*, «Studi storici», xxx (1989), pp. 379-399; Id., *A difficult legacy: Galileo and the galilean collection between myth and history*, «Nuncius», xii (1997), pp. 311-328; Id., *Celebration and conservation: the galileian collection of the National Library of Florence*, in *Archives of the scientific revolution. The formation and exchange of ideas in seventeenth-century Europe*, éd. M. Hunter, The Boydell Press, Woodbridge 1998, pp. 21-34.

Amsterdam (438 exemplaires exactement, récupérés par les Elzevier à la foire de Francfort en 1637), met ainsi très vite à la disposition de l'Europe savante quelques-unes des meilleures pièces en faveur de la théorie copernicienne.

La sortie en 1636, des presses du même imprimeur strasbourgeois David Hauet, de la *Lettre à Christine de Lorraine*, restée jusque-là inédite, fait connaître à point nommé la position de Galilée dans ce débat exégétique<sup>7</sup>. Traduite d'italien en latin par Diodati, mais permettant au lecteur de se rapporter à la version originale placée en regard, la *Nov-antiqua... doctrina* est tirée à 500 exemplaires, dont 200 sont écoulés de Paris dès le printemps 1636, le reste de Francfort et Amsterdam en 1637. Le soutien des Elzevier permet encore à Galilée de faire connaître un des fruits les plus précieux de ses recherches, les *Discorsi... intorno a due nuove scienze*, dont le tirage a dû avoisiner celui du *Systema cosmicum*. Très vite, cet ouvrage publié à Leyde en 1638, grâce au concours de Fulgenzio Micanzio à Venise et d'Elie Diodati à Paris, se diffuse en France et même en Italie, où Benedetto Castelli annonce à l'auteur qu'on s'est arraché les cinquante volumes parvenus à Rome<sup>8</sup>.

La diffusion de la pensée galiléenne durant ces mêmes années est aussi le fait de Marin Mersenne, qui fait paraître à Paris en 1634 et diffuse à partir de 1635 sa traduction imprimée d'une autre pièce inédite, les *Méchaniques de Galilée*<sup>9</sup>. Il récidive, dans un travail qui s'apparente cette fois-ci davantage à de l'adaptation qu'à de la traduction, en publiant en 1639 les *Nouvelles pensées de Galilée*, inspirées du manuscrit qui a donné naissance aux *Discorsi* à Leyde l'année précédente<sup>10</sup>. À ces initiatives de Mersenne s'ajoutent deux rééditions lyonnaises, celle du *Systema cosmicum* par le libraire Jean-Antoine Huguetan en 1641 et celle de la *Lettre à Christine de Lorraine* en 1649. Rééditée en marge d'un ouvrage de Pierre Gassendi, cette dernière pièce est flanquée des deux autres «lettres coperniciennes» de Galilée, restées inédites, la *Lettre à Benedetto Castelli* et la *Lettre à Piero Dini*<sup>11</sup>.

7. S. Garcia, *L'édition strasbourgeoise du Systema cosmicum (1635-1636), dernier combat copernicien de Galilée*, «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français», CXLVI (2000), pp. 307-334.

8. Castelli à Galilée, 29 janvier 1639 (OG, XVIII, p. 23). Notons que Diodati avait envoyé une copie en Hollande du tableau de Sustermans pour que les Elzevier en fassent tirer une gravure, censée figurer en tête des *Discorsi*. Pour une raison inconnue, les Elzevier n'ont pas donné suite. Voir Diodati à Galilée, 15 décembre 1637 (OG, XVII, p. 237).

9. *Les Méchaniques de Galilée...*, éd. critique par B. Rochot, PUF, Paris 1966.

10. *Les nouvelles pensées de Galilée...*, éd. critique avec intr. par P. Costabel et M.-P. Lerner, Vrin, Paris 1973.

11. *Petri Gassendi Apologia in Io. Bap. Morini librum, cui titulus Alae Telluris fractae: Epistola iv. de Motu impresso a Motore translato. Una cum tribus Galilaei Epistolis de conciliacione Scripturae*

Ainsi, en l'espace d'une quinzaine d'années, l'œuvre galiléenne connaît un succès éditorial impressionnant comparé à la période antérieure à 1633, un succès qui aurait pu s'avérer plus grand encore si avaient abouti d'autres entreprises comme les traductions du *Dialogo* en flamand de Van Weert, en anglais de Webbe ou en français de Frénicle, ou encore l'ambitieux projet d'éditions mûri par Carcavy<sup>12</sup>.

Ces efforts éditoriaux nés au lendemain de la condamnation de Galilée se doublent d'un vaste mouvement de soutien au «prisonnier d'Arcetri». Ses amis imaginent des solutions pratiques pour mettre fin à la détention du savant toscan, même si celle-ci se réduit à une assignation à résidence. Grotius, d'entente avec Diodati, cherche par exemple le moyen de faire quitter à Galilée cette péninsule italienne dont il n'est jamais sorti, pour l'établir aux Provinces-Unies où, à l'abri de l'Inquisition, il pourrait se consacrer à ses travaux en toute quiétude<sup>13</sup>! Quelques mois auparavant, Diodati avait demandé à Gassendi si Peiresc ne pourrait pas user de son crédit auprès de Francesco Barberini pour «obtenir quelque moderation de ses grandes rigueurs» et même la «liberté de se pouvoir transferer à Florence et ailleurs», mission immédiatement embrassée par l'érudit provençal<sup>14</sup>. Ses démarches auprès du cardinal-neveu coïncident avec les efforts déployés auprès du pape et de son entourage par l'ambassadeur de France, François de Noailles, dont le médecin Pierre Michon-Bourdelot informe régulièrement Peiresc et, par le truchement de ce dernier, Diodati et ses amis parisiens<sup>15</sup>. Toutes ces tentatives s'avèrent pourtant vaines: Galilée ne sera jamais élargi.

L'intransigeance du pape n'empêche cependant pas que Galilée, en contravention avec le régime de sa détention, reçoive de nombreuses visites d'admirateurs étrangers, principalement français, qui lui témoignent ainsi de leur soutien admiratif. Parmi elles, on notera que la première lui est rendue à Sienne, en septembre 1633, par le poète français

*A. cum Systemate Telluris mobilis, quarum duae posteriores nondum editae nunc primum M. Neuraei cura prodeunt*, Lugduni, ap. G. Barbier, 1649.

12. Hobbes à Cavendish, 26 janvier 1634 (OG, xx, pp. 606-607); Galilée à Micanzio, 1er décembre 1635 (OG, xvi, p. 355). L. Elzevier à Galilée, 4 janvier 1638 (OG, xvii, p. 251). Diodati à Viviani, 2 février 1657 (A. Favaro, *Documenti inediti per la storia dei manoscritti galileiani nella Biblioteca Nazionale di Firenze*, «Bollettino di Bibliografia e di Storia delle Scienze matematiche e fisiche», xviii, 1885, pp. 110-112).

13. Voir les lettres échangées par Grotius et Vossius, 17 mai, 1er juillet et 2 août 1635 (OG, xvi, pp. 266, 288 et 297).

14. Diodati à Gassendi, 10 novembre 1634, et Peiresc à Francesco Barberini, 5 décembre 1634 (OG, xvi, pp. 153 et 169-171).

15. Peiresc à Diodati, 29 janvier 1635 (Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises 5172, ff. 22r-23r).

Marc-Antoine Girard de Saint-Amant, à la demande et sur la présentation de Jean-Jacques Bouchard qui s'était lui-même rendu auprès de Galilée durant son procès à Rome, quelques jours avant la condamnation<sup>16</sup>. Une année plus tard, Michon-Bourdelot se rend à Arcetri grâce à une lettre de présentation de Castelli<sup>17</sup>, suivi de Carcavy en décembre; le mathématicien Jean de Beaugrand, en octobre 1635<sup>18</sup>; Hobbes en novembre de la même année; Noailles obtient des Barberini une autorisation pour Galilée de venir le trouver sur la route du retour en France, à Poggibonsi, en octobre 1636. Gassendi lui-même envisage sérieusement de se rendre auprès de lui à l'automne 1637, mais doit renoncer à prendre la route d'Italie en raison de mouvements de troupes<sup>19</sup>. John Milton, probablement grâce à une recommandation d'Elie Diodati, rend visite au vieillard désormais aveugle en 1638<sup>20</sup>. L'année suivante, à l'occasion d'un voyage éclair à Florence, François-Auguste de Thou semble également l'avoir rencontré<sup>21</sup>.

Surtout, l'espoir persiste d'opposer aux décrets romains des preuves irréfutables de la réalité du système héliocentrique, qui ne pourraient conduire, selon les partisans de Galilée, qu'à sa réhabilitation. L'argument des marées, considéré par Galilée comme un élément de preuve, ne convainc guère les mathématiciens français. Bouchard et Michon-Bourdelot sont priés par leurs amis parisiens de remettre à Galilée un mémoire contenant leurs doutes et questions<sup>22</sup>. Leur regard critique ne les empêche cependant pas de chercher d'autres phénomènes probants en faveur des thèses condamnées: au printemps 1635, Peiresc fonde quelque espoir, à cet égard, sur le principe de fonctionnement de l'horloge magnétique du P. Linus, dont il souhaite «tirer quelque avantage pour [le] soulagement» de Galilée<sup>23</sup>. Peiresc va jusqu'à imaginer pouvoir faire ap-

16. Bouchard aux Dupuy, 18 juin 1633 et Bouchard à Galilée, 5 septembre 1633 (OG, xv, pp. 159 et 251). Peiresc à Gassendi, 20 décembre 1633 (OG, xvi, p. 363).

17. Castelli à Galilée, 20 septembre 1634 (OG, xvii, pp. 183-184).

18. Beaugrand à Galilée, 3 novembre 1635 (OG, xvi, pp. 335-337).

19. Gassendi à Galilée, 18 novembre 1636 et 13 octobre 1637 (OG, xvi, p. 516 et xvii, pp. 197-199).

20. Voir D. C. D. Dorian, *The English Diodatis*, Rutgers University Press, New Brunswick 1950, pp. 171-173 et 282 note 59.

21. Balzac à Daniel du Ferrier, s.d. (vers février 1640): «Scivi per illum [i. e. F.-A. de Thou] quid sentiat de aetate orbis terrarum confidentissimus Galileus, quibus jam studiis senectutem oblectet suam» (Balzac, *Epistolae selectae*, 1650, éd. J. Jehasse et B. Yon, Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1990, p. 110, passage qui m'a été aimablement signalé par Jérôme Delatour).

22. Bouchard à Galilée, 5 septembre 1633 et Castelli à Galilée, 2 juin 1635 (OG, xvi, pp. 251-252 et 270).

23. Peiresc à Diodati, 19 avril 1635 (Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. fr. 5172, f. 25v). Voir aussi *Correspondance de Marin Mersenne*, éd. C. de Waard, puis A. Beaulieu, puf, Ed. du CNRS, Paris

peler ce jésuite à Rome et arranger une étape à Arcetri, pour que Galilée juge de lui-même<sup>24</sup>! Mais le savant italien ne voit en cette machine qu'un vain «artifice»<sup>25</sup>.

Enfin, ce mouvement de sympathie se caractérise par des expressions publiques d'admiration et de soutien qui montent de Paris, Strasbourg, Leyde, Lyon et même de Rome. Elles paraissent tout d'abord dans les éditions galiléennes, dans les pièces liminaires des *Mechaniques* à Paris, du *Sistema cosmicum* à Strasbourg et de sa réédition à Lyon en 1641, et des *Discorsi* à Leyde. A Rome, Bouchard, provoque un petit scandale à l'occasion d'une oraison funèbre prononcée fin 1637 devant l'*Accademia degli Umoristi* en l'honneur de Peiresc, dans laquelle il insère quelques paroles élogieuses à propos d'«hérétiques doctes»<sup>26</sup>. Jacques-Auguste De Thou, Campanella et Galilée. Furieux d'avoir dû céder au P. Riccardi, Maître du Sacré Palais, qui a exigé la suppression de ces louanges dans la version imprimée (Rome 1638)<sup>27</sup>, l'érudit français se promet de reprendre sa plume pour rédiger une biographie du savant condamné, dessein avorté par son propre assassinat, en 1641<sup>28</sup>. Dans sa *Vita Fabrici de Peiresc* (Paris 1641), Gassendi se montre plus prudent, sans toutefois jamais lésiner sur les passages montrant l'admiration de Peiresc pour Galilée, dont le nom est systématiquement précédé d'épithètes élogieuses. Quant à Gabriel Naudé, il prend occasion de la parution de ses *Epigrammata* (Rome 1641), commandés par Cassiano Dal Pozzo, pour composer une pièce en l'honneur du philosophe<sup>29</sup>.

1932-1988, 17 vol., t. v, pp. 130, 160, 222) et la lettre de Peiresc à Galilée du 17 avril 1635 (OG, xvi, pp. 259-262).

24. Peiresc à Galilée, 1er avril 1635 (OG, xvi, p. 247).

25. Peiresc à Gassendi, 18 juin 1635 (OG, xvi, p. 280). La lettre d'explication de Galilée qui est passée par les mains de Roberto Galilei à Lyon (*ibid.*, p. 269) est perdue.

26. Bouchard à Vincenzo Capponi, 20 janvier 1638 (OG, xvii, pp. 298-299). Castelli à Galilée, 9 janvier 1638 (*ibid.*, p. 255): «[Bouchard] ha fatta honoratissima menzione del merito di V.S. Ecc.ma, e tale che io ne sono restato meravigliato. Quando sia stampata, gli ne mandarà copia».

27. Dans le *Monumentum romanum Nicolao Claudio Fabricio Petrescio, Senatori Aquensi, doctrinae virtutisque causa factum*, Romae, typ. Vaticanis, 1638, il ne reste plus que ces lignes (p. 20): «Sed in illorum materiem, ipsamque adeo naturam, acri acie penetrabat; per vitrea illa specilla, quae novo ac vere coelesti invento, remotissimas obscurissimasque rerum species, ad oculos dilucide perspicendas revocant: quibus perinde verum usum ac nomen, invenit Galilaeus Galileius, rerum superarum atque coelestium, acer et vere lynceus contemplator, Fabricioque nostro amicissimo».

28. Bouchard à Vincenzo Capponi, 20 janvier 1638 (OG, xvii, p. 299). Il s'était même procuré des renseignements biographiques auprès des amis florentins de Galilée, mais avait promis de ne rien publier du vivant de ce dernier (lettres à Capponi du 23 avril et 10 septembre 1639, OG, xviii, pp. 45 et 101-102).

29. *Epigrammata in virorum literatorum imagines, quas Illustrissimus Eques Cassianus A Puteo sua in bibliotheca dedicavit...*, Romae, Excudebat Ludovicus Grignanus, 1641, f. A2v: «Galilaei Galilei Florentini / Non vultum, Galilaei tuum mihi cura videndi est / Ast oculata magis picta tabella placet: / Namque oculis reserata tuis qui sidera vidi, / Et Coelo per te redditia

Considérées dans leur ensemble, ces initiatives éditoriales et autres dé-marches concomitantes engagées ou menées à bien par des érudits européens – pensons encore aux longues négociations orchestrées par Diodati entre Galilée et les Provinces-Unies autour de la méthode de détermination des longitudes en mer, entre 1635 et 1640 – laissent une formidable impression de dynamisme. Elles contrastent avec les actions velléitaires des soutiens de Galilée dans la péninsule italienne. Si le jeune Ferdinand II de Médicis s'empresse d'accomplir un geste fort en faveur de son philosophe officiel en lui rendant personnellement visite dès son retour à Florence, les tentatives qu'il promeut de laver l'affront restent sans effet<sup>30</sup>. Quant à l'aide offerte à Galilée par ses disciples ou proches amis, elle se limite, hormis celle de Micanzio pour la publication des *Discorsi*, à de belles protestations de soutien et d'encouragements. Aucun n'ose cependant, eu égard aux pressions romaines, prendre publiquement sa défense.

Bien qu'il ne soit pas possible de déterminer si Galilée a lui-même conçu le don de son portrait à Diodati comme un acte particulièrement symbolique, il n'en demeure pas moins qu'il a très vite compris le bénéfice qu'il pouvait retirer de ces bonnes volontés d'outre-Alpes pour sauver œuvres et réputation. A travers Diodati, principal animateur du réseau de soutien qui se met en place au lendemain de la condamnation de 1633, c'est une bonne partie de ses sympathisants qu'il est conscient de toucher:

Però conviene che per tutti questi rispetti gli amici mi compatischino e perdonino quel mancamento che ha aspetto di negligenza, ma realmente è impotenza; e bisogna che v. s., come mio parziale sopra tutti gl'altri, mi aiuti a mantenermi la grazia dei miei benevoli di costà<sup>31</sup>.

La situation d'intermédiaire de Diodati dans un dialogue collectif à distance est parfaitement saisie par Campanella, l'apologiste de la première heure, qui écrit à Peiresc au début de 1636:

iura novo. / Nunc oculos caeca dudum sub nocte latentes, / Aequa non possem cernere mente tuos». Cet ouvrage a été transmis à Galilée. Voir la lettre de ce dernier à Dal Pozzo, 20 janvier 1641 et la réponse, 2 février 1641 (OG, XVIII, pp. 290 et 297).

30. Diodati à Viviani, 24 juin 1656: «mi scrisse [lettre de Galilée du 18 décembre 1635] che il Gran Duca haveva fatto ritirare tutti i suoi scritti con intentione di farli stampare; il che non essendosi fatto, è non di meno verosimile che saranno stati conservati.» (OG, II, p. 351). Rien n'aboutit, pas même la démarche du prince Mathias emportant à Vienne le manuscrit des *Discorsi*, que Galilée envisageait de dédier à l'empereur (cf. Del Ricco à Galilée, 14 mars 1636, OG, XVI, p. 404). On soulignera encore que les tractations avec les Provinces-Unies relatives à la méthode de détermination des longitudes se sont manifestement déroulées avec l'aval de Ferdinand II, qui est prêt à céder aux Hollandais la puissante lunette ayant permis la découverte les planètes médicéennes (Diodati à Galilée, 15 septembre 1637, OG, XVII, p. 181).

31. 25 juillet 1634 (OG, XVI, p. 117).

Il signor Galileo...communica spesso con noi per lettere che riceve il signor Deodato<sup>32</sup>.

«Con noi», c'est-à-dire avec ceux auxquels Diodati fait part des lettres qu'il reçoit de Toscane, les membres du Cabinet des frères Dupuy réuni dans l'hôtel de leurs cousins De Thou. Comptent ou ont compté parmi ceux-là bien des noms rencontrés ci-dessus: Peiresc, Mersenne, Grotius, Gassendi, Bouchard, Bourdelot, Naudé, Holstenius, Hobbes, etc<sup>33</sup>.

Or, ce cercle réuni chaque après-midi par les Dupuy, que Diodati a certainement eu l'occasion d'évoquer lors de sa visite à Galilée en octobre 1626, passe pour l'un des pôles principaux de la République des lettres à cette époque. Moins formalisée que les académies italiennes contemporaines, l'«académie putéane» a adopté pour seuls principes directeurs les deux leitmotsivs placés en tête de la célèbre *Historia sui temporis* (1604) de son inspirateur et maître à penser, Jacques-Auguste de Thou: *alètheia* (dévoilement de la vérité) et *parrhèsia* (liberté de parole)<sup>34</sup>. L'«affaire Galilée», pour ces lecteurs assidus de Bacon et diffuseurs efficaces des œuvres de Sarpi<sup>35</sup>, prend un tour éminemment symbolique dès qu'est connue la nouvelle de la condamnation du savant. L'indignation qu'elle suscite, à Paris comme ailleurs en Europe, se mue aussitôt, chez plusieurs membres du cercle des Dupuy, en désir d'agir: au-delà du sort d'un phare de la philosophie naturelle, c'est la question de la *libertas*

32. 24 février 1636 (L. Firpo, *Cinque lettere inedite di Tommaso Campanella*, «La Rassegna d'Italia», III, 1948, p. 274).

33. Noailles lui-même est lié à l'une des figures du Cabinet Dupuy, François La Mothe Le Vayer, qu'il souhaitait emmener à Rome en tant que secrétaire d'ambassade (R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du xviiie siècle*, Slatkine, Genève 2000, p. 302). Le rôle d'encouragement de Pierre et Jacques Dupuy se lit en filigrane, à travers l'attention toute particulière qu'ils portent aux affaires galiléennes dès 1633. La lettre de Galilée à Diodati du 15 janvier 1633 (OG, xv, pp. 23-26) a été recopiée par P. Dupuy, le texte de la sentence et de l'abjuration par son frère Jacques (Paris, Bibl. Nat., Coll. Dupuy 390, voir la reproduction photographique dans M.-P. Lerner, *Pour une édition critique de la sentence et de l'abjuration de Galilée*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXXII, 1998, planche 1). Quant à la copie de la *Lettre à Christine de Lorraine* (*ibid.*, ff. 14r-38v, intitulée «Alla Serenissima Madama la Gran Duchessa Madre. Galileo Galilei.»), elle a demandé le concours de plusieurs copistes, dont P. Dupuy, comme si elle avait dû être effectuée dans la hâte. Cette copie, qui n'offre pas la même leçon que l'édition *princeps*, provient peut-être de celle que Saint-Amant attendait de Rome (Peiresc à Gassendi, 20 décembre 1633, OG, xv, p. 363).

34. Voir notamment R. Pintard, *op. cit.*, K. Garber, *A propos de la politisation de l'humanisme tardif européen: Jacques Auguste de Thou et le «Cabinet Dupuy»*, in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique*, éd. C. Lauvergnat-Gagnière et L. Yon, Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 1986, pp. 157-177 et les travaux à paraître de Jérôme Delatour, auteur d'une thèse de doctorat à l'université de Paris IV sur le Cabinet Dupuy.

35. S. Garcia, *Ginevra, fulcro della diffusione dell'opera di fra Paolo Sarpi nella prima metà del xvii secolo*, «Rivista storica italiana», 114 (2002), pp. 1003-1018.

*philosophandi*, déjà abordée par Campanella dans son *Apologia pro Galileo* en 1616, qui ressurgit brutalement. Leurs initiatives, bien que souvent entourées d'une grande discrétion afin qu'elles ne portent pas préjudice à Galilée, laissent nettement transparaître cette préoccupation devenue revendication.

Au printemps 1635, le *Systema cosmicum* associe clairement l'œuvre de Galilée et la notion de liberté de philosopher, sur le frontispice déjà, où la présence de deux apophthegmes d'auteurs antiques, l'un en grec du philosophe Alcinoos, l'autre en latin de Sénèque, souligne la dimension emblématique de la démarche des éditeurs<sup>36</sup>. Le terme de *libertas*, rédigé en majuscules dans la citation latine, attire évidemment l'œil du lecteur. Certes la citation d'Alcinoos, pour avoir occupé une place de choix sur le frontispice de la *Narratio prima* (1540) de Georg Joachim Rheticus puis successivement du *Mysterium cosmographicum* (1596) et de la *Dissertatio cum Nuncio sidereo* (1610) de Kepler, passait déjà pour une devise proprement copernicienne<sup>37</sup>. Mais en en faisant l'épigraphhe d'une œuvre de Galilée, Bernegger et Diodati lui donnent sciemment un relief inédit: placées sous le nom d'un condamné de l'Inquisition, ces deux lignes apparaissent plus que jamais comme des mots d'ordre destinés à unir dans une même lutte les tenants de la nouvelle philosophie. C'est d'un problème fondamental de juridiction intellectuelle qu'il s'agit, entre des philosophes qui cherchent avec succès à faire progresser le savoir, et un camp réactionnaire aveuglément attaché à une philosophie scolastique dépassée, composé de théologiens et de philosophes attardés qui se servent abusivement d'arguments scripturaires pour faire valoir leur conception de la science, au mépris de la vérité: telle est, en substance, la façon dont le lecteur du *Systema cosmicum* se voit présenter, dans les préfaces de Bernegger au *Systema* (1635) et de Diodati à la *Nov-antiqua... doctrina* (1636), une situation épistémologique qui n'est pas nouvelle, mais dont il aura appris la brûlante actualité.

Galilée lui-même, pour l'avoir lue en tête de la *Discussion avec le Messager céleste* de Kepler, avait déjà repris à son compte la devise d'Alcinoos dans son *Discours sur les corps flottants* (1612) en soulignant qu'elle lui semblait «verissima»<sup>38</sup>; l'expression de «libero filosofare» apparaît également dans sa

36. Alcinoos: *Dei d'éléuthérion einai tai gnômei ton mellonta philosophein*: «Il faut être libre d'esprit si l'on veut devenir philosophe» (extrait H 152, trad. de P. Louis, *Enseignement des doctrines de Platon*, Belles Lettres, Paris 1990, p. 1); Sénèque: *Inter nullos magis quam inter Philosophos esse debet aqua LIBERTAS* (*Questions naturelles*, IV B, III, 6): «C'est entre les philosophes surtout qu'il doit y avoir une liberté égale».

37. Voir J. Kepler, *Dissertatio cum nuncio sidereo. Discussion avec le Messager céleste* [1610], éd. critique, trad. et commentaire par I. Pantin, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 45 note 4.

38. «è verissima la sentenza d'Alcino che 'l filosofare vuol esser libero» (OG, IV, p. 65).

*Lettre à Christine de Lorraine*<sup>39</sup>. L'association Galilée / liberté de philosopher n'est pas non plus nouvelle dans l'esprit de certains de ses lecteurs: elle remonte à la parution du *Sidereus Nuncius*. Parmi eux, on nommera en premier lieu Federico Cesi, chantre d'une liberté de philosopher qu'il envoie aux Allemands – «sono liberi nel filosofare»<sup>40</sup>, écrit-il à Galilée en 1612. Conscient de l'importance des premières découvertes de Galilée pour l'affirmation de ce qui constitue le fondement idéologique de son *Accademia dei Lincei*, Cesi fait immédiatement du «Messager céleste» son chef de file. Viennent ensuite les témoignages de Campanella à travers son *Apologia pro Galileo* (1616, parution 1622), où apparaît, pour la première fois semble-t-il<sup>41</sup>, l'expression de *libertas philosophandi*, ou d'admirateurs étrangers comme Diodati et Gassendi en 1625 (et à travers eux certainement de la plupart des membres de l'académie Dupuy)<sup>42</sup>. Or, de héraut de la liberté de philosopher pour un petit nombre d'acteurs et d'observateurs, Galilée va en devenir le héros, pour un public élargi, du fait de sa condamnation. Cette image est en effet véhiculée par la comparaison de son sort avec celui de toute une série de figures antiques, mythologiques et même bibliques.

Celle qui s'impose le plus souvent aux esprits n'est autre que la figure de Socrate. Castelli, tout d'abord, l'évoque dans une lettre à Galilée au moment où il apprend que son maître va devoir se rendre à Rome<sup>43</sup>. L'image du Socrate dialoguant en prison est également présente, quoi que de manière implicite, dans une lettre de Bouchard aux frères Dupuy<sup>44</sup>. Les occurrences de cette référence antique se multiplient après la condamnation, dans la bouche de Grotius, comme Diodati l'écrit à Galilée<sup>45</sup>, ainsi que sous la plume de Magiotti<sup>46</sup>, de Bernegger<sup>47</sup>, et surtout de Peiresc, qui ose s'en faire l'écho dans sa lettre à Francesco Barberini du 31 janvier 1635<sup>48</sup>. Au-delà du parallèle que permet leur condamnation réciproque – à

39. *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, éd. F. Motta, Marietti, Bari 2000, p. 106.

40. Voir I. Pantin, *New philosophy and old prejudices: Aspects of the reception of copernicanism in a divided Europe*, «Studies in history and philosophy of science», xxx (1999), p. 248.

41. *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée*, éd. critique, trad. et commentaire par M.-P. Lerner, Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. 70 et note 193, pp. 229-230.

42. Gassendi à Galilée, 20 juillet 1625 (OG, XIII, pp. 275-279).

43. 7 janvier 1633 (OG, XV, p. 20).

44. 18 juin 1633 (*ibid.*, p. 159).

45. «avendola in somma stima ed ammirandola come persona singolare nel secolo presente non manco di Socrate nel suo» (23 septembre 1636, OG, XVI, p. 490).

46. A Famiano Michelini, 25 janvier 1636 (OG, XVI, pp. 181 et 183).

47. A G. Hofmann, 31 juillet 1638, à propos des lettres que Galilée lui a envoyées: «Videreris tibi Socratem quandam in carcere concionantem audire» (OG, XVII, p. 365).

48. «sicuro che sì come l'indulgenza ch'ella farà concedere al suo peccato di fragilità humana sarà conforme alli voti delli più nobili ingegni del secolo, che compatiscono tanto alla

cette différence près, comme nous le savons, que Galilée n'a pas voulu boire la ciguë jusqu'à la lie! –, la comparaison promeut ce dernier au rang de philosophe par excellence, divinement inspiré et soucieux de communiquer son savoir à l'humanité.

Un pas dans ce sens est franchi publiquement par Diodati (sous un pseudonyme), dans sa préface à la *Lettre à Christine de Lorraine*, où l'image employée est celle d'un héros de la mythologie grecque, Prométhée<sup>49</sup>. L'analogie possède certes un avantage pratique: la lunette astronomique (*bacillo optico*) par laquelle Galilée a révélé aux hommes ce que leurs yeux seuls ne pouvaient voir, ressemble à ce bâton creux grâce auquel cet émule de la divinité a pu leur apporter le feu. Elle n'en est pas moins riche de sens<sup>50</sup>: en évoquant également le thème du châtiment qui frappe aussitôt ce *benefactor humanitatis* – contrairement à Socrate, Prométhée finit toutefois par triompher de son sort – Diodati développe l'idée que la souffrance et la persécution constituent la «*communem cum optimis quibusque fortunam*», l'habituelle et fatale rétribution reçue par les bienfaiteurs de l'humanité (le terme de *beneficia* apparaît deux fois dans son texte)<sup>51</sup>. L'injustice commise par le vulgaire est en quelque sorte proportionnelle à la générosité de l'esprit d'exception qui ne se réfugie pas dans le nicodémisme mais, au contraire, a le courage de faire partager sa science.

Face à cette injustice, la force héroïque du philosophe se juge à sa valeur morale, en particulier à sa «modération», à sa «constance», à son «généreux mépris et silence magnanime»<sup>52</sup>.

severità et prolongatione del suo castigo, così un evento contrario correbbe gran rischio d'essere interpretato e forzi comparato un giorno alla persecuzione della persona et sapienza di Socrate nella sua patria, tanto biasimata dall'altre nazioni et dalli posteri stessi di que' che gli dedero tanti travagli» (OG, xvi, p. 202).

49. «*Is enim hollandico telescopio ad perfectionem amussim redacto, velut alter Prometheus, bacillo hoc optico caelorum abditos recessus lustrans, caelestes ignes, nova inquam sydera veteribus astronomis non visa et incognita, Galaxiae expeditam rationem, antiquis philosophis et astronomis dubiam et perplexam, solaris corporis nubeculas, lunaris scabritiem et dispersas opacitates, Saturnum tricorporeum, Venerem falcatam, ceterorumque planetarum proprios affectus, eorumque omnium simul a sole mendicata lumina (ex quibus ineffabilis astronomiae scientiae lux effulxit), primus nobis detexit*» (OG, xvi, p. 195).

50. Un auteur apprécié de Diodati, Pomponazzi, comprenait le sort de Prométhée de la manière suivante: «*Prometheus vere est philosophus, qui dum vult scire Dei archana, perpetuis curis et cogitationibus roditur*» (cité par C. Ginzburg, *High and low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «*Past and Present*», LXXIII, 1976, p. 34). Voir aussi R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Droz, Genève 1964, 2 voll.

51. Il s'agit d'un thème qu'avait particulièrement traité Naudé quelques années auparavant dans son *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie* (Paris 1625).

52. Diodati: «*euenandi praesertim sensis moderatione et constantia*»; Bernegger: «*ut proinde credibile sit, sapientissimum virum inimicorum impotentiam, furorem atque vaecordiam generoso contemptu magnanimoque silentio dehinc ulcisci... malle*» (OG, xvi, pp. 196 et 389).

Sì come li più generosi del mondo – écrit Peiresc à Galilée le 1<sup>er</sup> avril 1635 – passerebbono una vita ignava et indegna di memoria, se gli mancassero nemici et occasioni di guerra e di vittoria da essercitar il lor valore, la sola adversità prencipalmente havendo fatto celeberrimo il buon Giobbo et tanti S.<sup>ti</sup> Padri et philosophi dell'i maggiore dell'antiquità, la cui costanza et magnanimità gli ha fatti degni d'ammirazione alli posteri, come sarà anche V.S. Ill.<sup>re</sup>, nonostante qual si voglia morzura dell'invidia<sup>53</sup>.

Ces comparaisons qui se succèdent (d'autres évoqueront plus tard Protagoras ou Anaxagore<sup>54</sup>), surtout celle de Prométhée qui, en dernière analyse, prévaut par sa diffusion imprimée, donnent de Galilée l'image d'un héros divinement inspiré. Cette influence céleste promet l'éternité de l'héritage, comme le souligne un Bernegger qui avait déjà assimilé le savant toscan, dans sa première préface, à un agent de la Providence:

Ipse, per ingenii divini monumenta posteritati monstratus (nec me fallit augurium),  
superstes erit<sup>55</sup>.

Ce thème est repris deux ans plus tard dans le liminaire des *Discorsi intitolati «Lo Stampatore a i Lettori»*:

Ma molto più si fa manifesta la grazia concedutagli da Dio e della natura (per mezzo però di molte fatiche e viglie) nella presente opera... Di queste due nuove scienzie, piemne di proposizioni che in infinito saranno accresciute col progresso del tempo da gl'ingegni specolativi, in questo libro si aprono le prime porte<sup>56</sup>.

L'association, dans les éditions elzévirienヌ de 1635, 1636 et 1638, de l'ensemble de ces thèmes (opposition entre République des lettres et masse vulgaire, réunion des devises de *libertas philosophandi* et *Veritas filia temporis* propres à la nouvelle philosophie, affirmation de l'intervention de la Providence et «divinisation» du génie galiléen, émergence enfin de la figure prométhéenne en réponse à la persécution), achève de tirer la figure de Galilée vers l'universalité. Elle en fait le chef de file de la nouvelle philosophie, la figure de ralliement, quasiment prophétique, que se cherchait l'aile marchante de la République des lettres:

53. OG, XVI, p. 247.

54. Voir le passage d'un texte de Bérigard publié en 1647, cité par F. Walter Lupi, *Galilée criminalisé. Eroismi e «crisi» della cultura italiana nel giudizio degli oltremontani*, in *Novità celesti e crisi del sapere*, éd. P. Galluzzi, Barbera, Florence 1984, pp. 402-403.

55. OG, XVI, p. 390.

56. OG, VIII, p. 46. Il est loin d'être exclu que ce texte ait été composé par quelqu'un d'autre que Louis Elzevier. Cf. Galilée à Micanzio, 16 août 1636: «L'intitolazione, la dedicazione e il proemio *Ad lectorem* si manderanno a suo tempo. Per avviso al S. Elzevirio» (OG, XVI, p. 475). Les similitudes avec la préface de Diodati à la *Lettre à Christine* sont en tout cas suffisamment nombreuses pour qu'on puisse voir en lui un potentiel rédacteur.

Pourquoi – se demandait Gassendi en 1629 – ne se lève-t-il pas toujours quelqu'un qui, plus attaché à la vérité qu'à la rumeur populaire, ait le courage de penser par-delà le vulgaire. La condition des esprits est telle qu'un très petit nombre peut marcher en tête, suivi par un très grand nombre<sup>57</sup>.

Pendant une dizaine d'années encore, à la faveur de la querelle entretenue par Jean-Baptiste Morin contre Boulliau et surtout Gassendi, la mémoire et les écrits du savant italien demeurent enjeu de lutte en France<sup>58</sup>. Devant l'attitude menaçante de Morin, qui publie à la fin de son *Tycho Brahaeus in Philolaum pro Telluris quiete* une traduction latine de l'abjuration de Galilée «ad perpetuam rei memoriam et Copernicanorum faciliorem resipiscentiam»<sup>59</sup>, les jeunes et combatisifs disciples de Gassendi, Mathurin Neuré, François Barancy, François Bernier et Balthasar de Monconys (le dédicataire de l'édition lyonnaise du *Systema cosmicum* en 1641 qui rencontre Torricelli et Viviani à Florence en 1646), ripostent en réutilisant Galilée – «Galileus noster» – comme chef de file de la *libertas philosophandi* et comme rempart contre la «superstition» du vulgaire<sup>60</sup>. Un rempart solide: le savant toscan a-t-il réellement abjuré ses positions coperniciennes? Tout cela n'est qu'une fable, soutiennent-ils, car tous ceux qui l'ont connu peuvent témoigner qu'il n'a jamais renoncé à ses convictions<sup>61</sup>!

57. Gassendi à E. van de Putte (Puteanus), 14 décembre 1629, cité par T. Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, PUF, Paris 2000, p. 189.

58. Sur cette querelle, voir R. Pintard, *op. cit.*, en particulier pp. 385-387 et 409-412, et M. Martinet, *Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin, «Corpus»*, XX-XI (1992), pp. 47-64.

59. Paris 1642, p. 83.

60. *Petri Gassendi Apologia*, cit., p. 96: «Atqui cum felicius nemo forte unquam arcana eiudem scripturae mysteria cum Naturae admirandis operibus conciliavit, quam heic Galileus noster; mirum est tamen quanta religione distingatur, quantove timore divinas illas meditationes suas comprimat, caveatque ne aliquando prodeant; non quod revera easdem suspectas haberet, metueretve ne quid orthodoxam adversus doctrinam praeferrerent, sed quod intelligeret eas a vulgo usque adeo esse remotas, ut non nisi a paucissimis; laudandas, a compluribus vero damnandas facile auguraretur; ac proinde non esse imperitorum censurae temere commitendas; quorum superstitionis iudicia nil se moraturum tamen aperte profitetur, nec quicquam de cognita sibi et credita veritate unquam remissurum: a quo sane proposito nusquam dimoveri potuit».

61. «Ex quibus omnibus nulli non patebit quam ridicula sit Morini & aliorum eiusdem farniae impostura, asserentium Galileum Doctrinam hanc ut haereticam abiurasse, cum & aliunde compertissimum sit ad tam ignavum facinus nunquam adduci potuisse; imo ad extreum usque vitae spiritum opinionem eamdem sartam tectam, oblatrantibus nequicquam superstitionis turbis, coluisse, instaurasse, & etiam docuisse. Huius veritatis fidem certissimam faciunt cum aliae omnes eiusdem praestantissimi Philosophi lucubrations, quae nihil aliud sapiunt, aliud nihil spirant; tum uberrima superstitionis eius discipulorum, aliorumve testimonia, quae passim per Italiam, vel referente MONCONISIO nostro idipsum, ut verissimum praedicant, asseruntque fortissimum virum nullis unquam blanditiarum illecebris, nullis suppliciorum minis tantillum avocari, aut deterreri potuisse, quatenus a conjectura sua vel latum unguem decederet, imo semper & ubique constantissime ac palam contendisse nihil esse in ea quod sacris literis adversaretur, quodve a Christianae fidei dogmate videri debeat alienum» (*ibid.*, préface).

C'est dans le cadre de cette guerre de libelles que la traduction latine de la *Lettre à Christine de Lorraine* due aux soins de Diodati connaît sa seconde édition, accompagnée des deux autres lettres coperniciennes inédites, à Castelli et à Dini<sup>62</sup>. Sans y avoir été directement mêlée, semble-t-il, l'ancienne garde «galiléiste» a manifestement suivi de près les entreprises de ces jeunes érudits: la lettre liminaire de Neuré à François Barancy, datée de 1646, cite longuement les propos tenus par Joseph Gaultier, intime de Peiresc et Gassendi, à propos de l'attitude de Morin; se recommandant de François Luillier et de Gassendi, l'éditeur fait présent de deux exemplaires du livre aux Dupuy dès sa parution<sup>63</sup>; enfin, lorsque Viviani demande à Diodati, en 1656, de lui envoyer un exemplaire de la *Nov-antiqua... doctrina* épuisée, le vieil homme lui fait parvenir les pages imprimées en 1649 et y récrit, sur quelques feuillets vierges, sa préface de 1636<sup>64</sup>.

Ni l'édition monumentale que Viviani fait longtemps miroiter dans ses lettres à Diodati, ni le *Racconto istorico della vita di Galileo* composé et sans cesse retouché par Viviani à partir de 1654, ne voient le jour du vivant de l'«ultimo discepolo»<sup>65</sup>. Mais l'hagiographie rédigée par Viviani montre bien que le «retour» de Galilée en Italie ne pouvait de toute façon s'opérer sans concessions: si le maître conserve bien, sous sa plume, son inspiration divine, il se défait en revanche de son statut de héros de la liberté de philosopher au profit de la version beaucoup plus accommodante de bon fils de l'Eglise, prompt à se soumettre à ses décisions. Le symbole Galilée a ainsi voyagé entre ces deux pôles pendant une vingtaine d'années après sa condamnation: le juste milieu, celui qui fait de lui un réformateur scientifique convertissant l'Eglise catholique à la *libertas philosophandi* – le rôle que le savant voulait réellement jouer – a finalement connu une fortune définitivement tronquée par les événements de 1633.

L'œuvre galiléenne survit, à l'échelle européenne, tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>; le symbole transmis par les éditions elzévirienヌ, au contraire,

62. Elles paraissent, en latin, à la suite de la traduction de Diodati dans *Petri Gassendi Apologia*, cit., pp. 65-95, sans toutefois que Neuré ait pu déterminer à qui elles étaient adressées (cf. p. 64). Sur ces éditions *princeps*, voir M. Pesce, *Una nuova versione della lettera di G. Galilei a Benedetto Castelli*, «Nouvelles de la République des Lettres», II (1991), pp. 89-122.

63. Paris, Bibl. Nat., Coll. Dupuy 803, f. 418r-v (juin 1649).

64. Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, St. Ross. 5168. Je remercie vivement le professeur Ottavio Besomi de m'avoir signalé ce document. Voir les lettres de Viviani à Diodati du 23 février et 4 décembre 1656 et la réponse du 24 juin 1656 (ODG, II, pp. 307, 352, 391).

65. La première édition date de 1717 (cf. OG, XIX, p. 597).

66. En 1653, un ouvrage édité à Londres associe l'*Institutio Astronomica*, le *Sidereus Nuntius* et la *Dioptrique* de Kepler (rééd., Londres et Amsterdam 1682-83). Le *Systema cosmicum* connaît deux rééditions (Londres 1661 et Amsterdam 1699, cette dernière avec la première traduction latine des *Discorsi*), sans toutefois la *Lettre à Christine*. Le *Dialogo* et *Lettre à Christine* sont publiés en anglais à Londres en 1661 par Thomas Salusbury, qui souhaitait également faire paraître

connaît une évidente perte de sens dans la deuxième moitié du siècle. En cette période où fleurissent dictionnaires et ouvrages de commémoration des grandes figures de la République des lettres, les rares lignes consacrées à Galilée ne véhiculent qu'une image bien imprécise, faute certainement d'un texte «normatif» tel que celui que Viviani a dû laisser dans ses tiroirs; surtout, le souvenir de la mobilisation des années 1630 s'est manifestement effacé et, avec lui, celui de la portée symbolique de la cause galiléenne<sup>67</sup>.

tre une biographie de Galilée. Sur ce projet inabouti, voir *Mathematical collections and translations*, réimpr. en facsimile avec introduction de S. Drake, Dawsons of Pall, Londres 1967, 2 voll.

67. Voir L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, Lyon, Girin et Rivièvre, 1674, p. 541. I. Bullart, *Académie des sciences et des arts contenant les vies et les éloges historiques des hommes illustres qui ont excellé en ces professions depuis environ quatre siècles parmi diverses nations de l'Europe...*, Amsterdam, chez les héritiers de Daniel Elzevier, 1682, t. II, pp. 131-132. Bordelon, *Théâtre philosophique sur lequel on représente par des dialogues dans les Champs Élysées les philosophes anciens et modernes, et où l'on rapporte ensuite leurs opinions, leurs reparties, leurs sentences, et les plus remarquables actions de leur vie*, Paris, Barbin et Musier, 1692, pp. 149-150. Pierre Bayle ne consacre pas d'entrée à Galilée dans son *Dictionnaire historique et critique* (1692-1706), Bâle, J. L. Brandmuller, 1741 (6<sup>e</sup> éd. revue et corrigée).

LUIGI GUERRINI

«CON FATICHE VERAMENTE ATLANTICHE».  
IL PRIMATO DELLA SCIENZA NELLA  
LETTERA A CRISTINA DI LORENA

SUMMARY

The essay proposes to demonstrate how Galileo's works written between 1612 and 1615, culminating in the composition of the *Lettera a Cristina di Lorena*, are directly related to his studies of astronomy, optics and physics conducted in the second decade of the seventeenth century. Any enquiry into the motives which induced Galileo to write these works, thus getting himself involved in a dangerous debate with an uncertain outcome, must necessarily take into account the scientific research which occupied the mathematician in these years. Those pages which are dedicated to the interpretation of biblical passages containing references to subjects pertaining to natural philosophy cannot be separated from the rest of his more properly scientific production, which they logically and cogently complete.

\*

I contenuti della celebre lettera del cardinale di S. Lorenzo in Lucina, Carlo Conti, a Galileo dell'inizio di luglio del 1612 paiono collocarsi sulla linea che segna il confine posto a dividere il pensiero profano degli albori del xvii secolo da quello sacro e ortodosso<sup>1</sup>. Essi si configurano come il prodotto di una cultura largamente contaminata da una costellazione di letture le cui intime argomentazioni avevano ormai irrimediabilmente turbato la superficie piana e liquida di una sapienza incapace di ammettere variazioni significative al proprio canone. Piuttosto che il catalogo delle letture dichiarate dal prelato all'attento interlocutore – gli autori «pitagorici», Niccolò Copernico, Celio Calcagnini, Diego da Stunica – sono le distinzioni complicate e capillari, interne alla stessa trama epistolare, a rendere la nitida percezione di una conoscenza divenuta ormai troppo sottile e ambigua. Chiunque si avvicini alla lettera del Conti noterà immediatamente una tessitura di proposizioni che è espressione di una visione di pensiero nella quale sono all'opera sottilizzanti premesse metodologiche in grado di far coesistere contenuti tra loro incoerenti.

Lo scrutinare contano si avvale di una dimensione intellettuale che, posta di fronte ai due principali quesiti sollevati da Galileo – compatibilità delle affermazioni scritturali con le verità naturali della corruibilità

1. *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa dell'Edizione Nazionale*, Giunti-Barbèra, Firenze 1968, xi, pp. 354-355 (d'ora in avanti, citata semplicemente come EN).

dei cieli e dei moti della terra –, rende possibile l'articolazione di una replica di grande flessibilità e fluidità. In essa, come si sa, a proposito dell'incorruttibilità dei cieli, si tende ad ammettere che la Sacra Scrittura «non favorisce ad Aristotele», ma si avverte anche che non è possibile accettare il fatto che siano proprio le novità celesti annunciate da Galileo a dimostrare quella medesima corruttibilità. In relazione ai movimenti terrestri, l'opinione che sussista un'oscillazione detta «accidentaria» del pianeta è dichiarata compatibile con un'interpretazione letterale di alcuni passi biblici contenuti in libri quali *l'Ecclesiaste*, ma ogni eventuale richiamo al movimento circolare della terra stessa attorno al sole è giudicato un'aberrazione del tutto inconciliabile con il testo sacro. Nessuno deve, dunque, farsi ingannare dall'affermazione contiana dall'apparenza 'debole' «pare meno conforme alla Scrittura», dal momento che in essa non è raffigurata che un'anticipazione del vero significato dell'intera questione in discussione, sviluppata in termini esplicativi nella seconda sezione della lettera: nella Sacra Scrittura non si trovano formulati giudizi pedestremente espressi, utilizzati per un pubblico di lettori di sobria misura intellettuale e quindi impreparato a sostenere verità la cui esposizione risulterebbe dura a essere intesa. Alcuno deve dubitare che la voce del testo sacro mantenga in ogni suo luogo un proprio ineccepibile valore letterario, la cui decisività gli esegeti non possono porre in discussione. La sottigliezza di questo ragionare ha come scopo la mimetizzazione dell'ambiguità del pensiero da cui promana, il mascheramento di una riflessione all'interno della quale la ricezione di una serialità di dati di fatto naturali inconfutabili ed empiricamente evidenti non comporta l'ammessione delle conseguenze generali che da quella derivano<sup>2</sup>.

2. La lettera di Carlo Conti a Galileo è stata recentemente riproposta agli studiosi della filosofia e della scienza del xvi e xvii secolo da Antonino Poppi, all'interno di una silloge di studi intitolata *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Rubbettino, Catanzaro 2001, pp. 188-217. Dando forma unitaria ad alcuni suoi articoli sulle relazioni tra culture laiche e pensiero cattolico controriformista a Padova a cavallo dei due secoli della Rivoluzione scientifica, Poppi riesuma il suo lavoro sull'epistola contiana già edito nel 1996, e ripresenta la sua tesi intorno al ruolo che la breve scrittura del cardinale ebbe a svolgere nella complicata genesi della riflessione galileiana intorno alla corretta modalità di interpretazione dei passaggi biblici implicanti riferimenti a questioni di ordine naturale. Le idee di Poppi intorno a questo specifico argomento sono piuttosto note. Egli intende documentare le diverse tappe che costituirono il «progressivo avvicinamento del Galilei alla questione teologica posta dal copernicanesimo», tra le quali, come collocata all'esordio dell'intero processo, è pertanto significativa ed emblematica, proprio quella rappresentata dall'incontro intellettuale tra Galileo e il Conti stesso. La traiettoria della riflessione poppiana vorrebbe condurre il lettore a prendere visione del fatto che ogni tentativo di spiegazione della genesi dell'«ermeneutica biblica» galileiana di indirizzo antilettoralista deve tenere conto della forte influenza che su Galileo medesimo esercitò la lettura di opere di teologi cattolici a lui pressoché contemporanei. Per usare le stesse parole dell'autore, il sapere di Galileo «biblista» dipen-

Galileo si convinse della necessità di operare affinché potessero emergere in tutta chiarezza le conseguenze filosofiche delle sue scoperte nel momento in cui si rese conto che il loro valore e il loro significato venivano limitati da una simile logica di annichilimento. Egli mirava alla realizzazione di un *systema* di rappresentazione dell'universo nel quale la principale cura dell'indagatore naturale era quella di definire attentamente i rapporti tra i diversi elementi che componevano l'insieme. Probabilmente non si è riflettuto ancora abbastanza sul ruolo che occupa il lemma *systema* all'interno della mentalità culturale galileiana. Si noti che quando il grande matematico annuncia ai lettori del suo *Sidereus Nuncius* la prossima divulgazione di un'ampia opera cosmologica, fa uso di questo termine complicandone il senso, così da adeguarlo alla necessità di indicare tanto la sua futura opera come tale quanto l'oggetto delle speculazioni che in essa sarebbero state raccolte. In questa seconda accezione – quella certamente più importante – il termine *systema* si riferisce a un'ordinata e regolare compaginazione di elementi. È evidente pertanto che – almeno nel caso galileiano – l'uso di questa forma lemmatica ha carattere privativo nei confronti di espressioni come *descriptio* o *fabricatio*, perché a essa si riportano sia l'idea di forma, o apparenza visiva, sia l'idea di struttura, o disposizione ordinata, eliminando, in ultima analisi, ogni disgiunzione e distinzione tra esse. Di conseguenza, la rivelazione di 'apparenze celesti' fino ad allora sconosciute e insospettabili rappresenta un dato che inevitabilmente pone in crisi le forme di sapere nelle quali la tradizione aveva risolto ogni genere di conoscenza astronomica.

Considerando in questi termini l'intera questione, non appare allora legittimo tentare di spiegare le ragioni per cui Galileo spostò il baricentro dei suoi interessi dal campo strettamente scientifico a quello dell'indagine sui limiti di ogni lecita interpretazione dei contenuti naturali della Sacra Scrittura, richiamandosi prevalentemente a inquietudini interne al suo «animo di sincero credente» e alla sua presunta «passione di credente», fino al punto da affermare – come ancora recentemente è stato fatto – che la stessa battaglia per evitare la condanna del sistema copernicano venne motivata dalla «profetica» capacità di avvertire che la sua solenne proclamazione, «avrebbe pesato come un macigno sulle autorità ecclesiastiche»<sup>3</sup>. Al contra-

de «dalla cultura teologica più aperta dell'ambiente romano e fiorentino, presente pure nella lettera del Conti, che gli [a Galileo] mise a disposizione un criterio interpretativo e delle fonti esegetiche sulle quali la sua fede sincera e la sua geniale intelligenza seppero costruire la nuova ermeneutica biblica, liberatrice e vincente, anticipando quasi di tre secoli in modo germinale l'attuale metodo storico-critico, con la teoria dei generi letterari, comunemente in uso nell'esegesi biblica contemporanea», p. 213.

3. Ivi, p. 206. Di fronte ad affermazioni di tale tenore e significato, pare obbligatorio chie-

rio, si dovrà ammettere una volta per tutte che, tra il 1612 e il 1615, l'obiettivo principale dell'attività di Galileo fu quello di rendere evidente ad 'amici' e 'nemici' il valore filosofico delle novità scientifiche che aveva scoperto e rivelato, ponendo la questione non tanto della loro vera o apparente compatibilità con il testo delle Sacre Scritture, quanto quella del loro eventuale limite veritativo rispetto a una forma di autorità di natura soprannaturale<sup>4</sup>.

La lettera del Conti del luglio del 1612 si impone come un'anticipazione davvero eloquente della crisi di pensiero che avrebbe colto nel giro di quegli anni i più eminenti rappresentanti della cultura cattolica di fronte alla decisa offensiva galileiana a sostegno del copernicanesimo. La prosa contiana si caratterizza per la sua sofisticazione, per la sua esasperata ricerca di un improbabile equilibrio in grado di conciliare esigenze contraddistinte e reciprocamente sfuggenti. Galileo – pare evidente dalle scelte che segnarono la sua azione successivamente al tempo della lettera in questione – intuì appieno fin dall'inizio l'insorgere precipitoso di questa crisi. Piuttosto che avvertire la «necessità a priori di armonizzare e conciliare la suprema verità della Bibbia con quella della ragione sperimentale umana, in quanto ambedue provenienti dall'ispirazione del medesimo Spirito, autore della 'dettatura' biblica e della natura»<sup>5</sup>, mirò al successo dei suoi studi e si sforzò di imporne i risultati, tentando di far emergere con la maggiore evidenza possibile le implicazioni filosofiche delle sue scoperte. Nell'avanzare della sua lotta culturale, egli adottò una linea di condotta nei fatti del tutto contraria a quella suggeritagli dal Conti nel 1612, prendendo di petto i suoi oppositori e tentando di dimostrare il sostanziale *vitium* dell'autorità biblica sopra materie di ordine naturale, intorno alle quali, ai suoi occhi, soltanto una scienza ispirata a un metodo come il suo poteva vantare diritti e autorità.

dersi se si possa davvero giudicare «l'apparente contraddizione che rendeva inconciliabili la verità biblica e quella naturale, bloccando in dolorosi conflitti la coscienza cristiana del tempo», l'elemento decisivo che costrinse Galileo «a "entrare in sacrestia" e a calcare le infide sabbie mobili dell'esegesi biblica».

4. Ben distante da questa prospettiva, il ragionamento del Poppi segue vie tutt'affatto contrarie. Lo studioso preferisce precisare la sussistenza di una qualche marcata differenziazione tra l'«ala tradizionalista della teologia cattolica, che non riusciva a conciliare le affermazioni della Bibbia con le nuove teorie» (ivi, p. 195) e il settore della «cultura teologica più aperta», al quale apparteneva lo stesso Conti, per poi rendere evidente il fatto che Galileo ebbe modo di sfruttare suggerimenti provenienti da simili ambienti per organizzare il proprio ragionamento intorno ai testi sacri. Anche senza tenere conto dell'inevitabile senso di incertezza che si prova di fronte a una così schematica rappresentazione del labirintico universo delle sensibilità dell'intelligenza cattolica d'inizio Seicento, non può essere alla luce di tale impostazione che il contenuto della lettera del cardinale Conti assume quel significato e quell'importanza capitali che lo stesso Poppi le riconosce.

5. Ivi, p. 210.

In tempi ormai non più recenti, leggendo alcune delle affermazioni contenute nelle *Lettere sulle macchie solari*, si è dato rilievo all’osservazione secondo cui, relativamente al tema della corrucciosità del cielo, Galileo avrebbe mirato ad alcuni precisi obbiettivi di ‘politica culturale’: tra gli altri, collocare le sue tesi naturali «sotto l’autorità della Scrittura e descrivere l’ipotesi degli avversari come contraria alle Scritture» e dimostrare la possibilità di vincolare la lettura del testo sacro a una base filosofica diversa da quella aristotelica<sup>6</sup>. Ogni tentativo che il matematico granducale mise allora in pratica per imporre nel suo testo un qualunque riferimento alla lettera sacra venne, però, respinto dalle autorità ecclesiastiche preposte alla censura delle sue lettere. A qualcuno apparì necessario mantenere al sicuro da ogni speculazione non autorizzata il testo sacro, evitando di compromettere la sua specifica ‘razionalità’ con quella di costellazioni di pensiero i cui metodi di indagine e valutazione delle conoscenze sembravano troppo indipendenti e autonomi. La sola possibilità di un simile confronto venne percepita come minacciosa per la stessa tenuta della rivelazione cristiana, tendendo in definitiva a imporre una giustificazione razionale o, se si preferisce, ‘scientifica’ delle verità religiose. L’epistemologia galileiana e, almeno in una certa misura, lo stesso naturalismo rinascimentale avevano esaltato una visione del cosmo nella quale si era progressivamente fatta spazio la moderna idea di un’interna autogenerazione normativa, escludente il ruolo e l’importanza di una causa creativa indipendente e autonoma.

Il complesso dei problemi di interpretazione del testo sacro sollevati da Galileo all’indomani dell’apparizione del *Sidereus Nuncius* non si limitava a porre in crisi il sistema di decifrazione letterale dei libri contenti la storia della rivelazione, ma prefigurava la possibilità di un’espansione della conoscenza naturale che nulla doveva a principi religiosi. Per questo motivo, com’è stato a ragione rammentato alcuni anni fa, la rapida trasformazione della discussione delle tematiche scientifiche galileiane in un immediato «‘caso’ disciplinare» si deve all’azione sommersa ma decisa di un’alleanza di poteri diversi tra loro, una tacita intesa sotto la quale si strinsero tanto i difensori delle conoscenze naturalistiche tradizionali quanto i custodi delle prerogative politiche del potere ecclesiastico<sup>7</sup>. E ancora per questo appare esemplare – nonché gravata di significati finora non del tutto resi evidenti – la battaglia frontale anticopernicana di un

6. P. Rossi, *Galileo Galilei e il libro dei salmi*, in *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della Rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 70.

7. Cfr. C. Vasoli, «*Tradizione*» e «*Nuova Scienza*». Note alle lettere a Cristina di Lorena e al padre Castelli, in *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del convegno internazionale di studi galileiani*, a cura di P. Galluzzi, Giunti Barbèra, Firenze 1984, pp. 73-94.

alto prelato romano come Francesco Ingoli, il quale nella sua *Disputatio antigalileiana* e nelle sue *Replicationes* avverso Keplero, non esitò a fare ricorso alle più aggiornate tesi astronomiche antieliocentriche<sup>8</sup>. A sottolineare esplicitamente il fatto che la sapienza galileiana rappresentava una reale e potente minaccia per «l'immagine tradizionale del mondo impressa nella *Weltanschauung* cristiana» è stato anche uno dei più autorevoli interpreti moderni dell'opera del grande pisano<sup>9</sup>. Nella sua visione critica, la «sfida esegetica di Galileo» maturò all'interno di un contesto ideologico neoplatonico nel quale si era venuto definendo con contorni netti il suo «essenzialismo matematico», cioè una versione originale dell'esemplarismo platonico nella quale la realtà sensibile era ritenuta effettivamente impregnata di «qualità matematiche primarie e secondarie e delle leggi che le regolano»<sup>10</sup>.

L'insieme di queste osservazioni ha di fatto curvato l'asse del cammino critico che qui si va percorrendo verso il testo principale dell'intera campagna galileiana a favore del copernicanesimo, la *Lettera a Cristina di Lorena*. In questa scrittura, composta nella tarda primavera del 1615, emerge infatti più che in ogni altra opera del matematico granducale la decisa *contentio* tra modalità arcaiche e modernizzanti di interpretazione del principio di autorità all'interno della formazione dei processi di conoscenza. Così scolpita, una simile affermazione ritiene in se stessa qualcosa di eccessivamente ingenuo e modesto, ma deve essere valutata alla luce di una concezione della storia degli stessi processi di formazione del sapere che nega ogni *necopinata* caduta delle più radicate e vetuste credenze scientifiche, in particolare astronomiche, all'apparire degli annunzi galileiani di nuovi pianeti. Il processo di revisione della cosmologia aristotelica e della stessa mappatura dell'universo tolemaico era, come tutti sanno, già in atto da molti decenni nel momento in cui Galileo rese pubbliche le sue esaltanti acquisizioni<sup>11</sup>. I presupposti cosmologici che annunciavano il crollo della visione tradizionale dell'universo avevano da tempo fatto capolino persino nei larghi commentarii aristotelici dei professori dell'università di Pisa<sup>12</sup>, mentre al tempo della lettera di Carlo Conti a Galileo il dibat-

8. Cfr. M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle origini dell'«Affaire»*, Olschki, Firenze 1995, pp. 79-97.

9. Cfr. W. R. Shea, *Galileo e la Chiesa*, in *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra Cristianesimo e scienza*, a cura di D. C. Lindberg e R. L. Numbers, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 123-151.

10. Ivi, p. 138.

11. Al proposito rinvio succintamente alle seguenti opere: W. H. Donahue, *The dissolution of the celestial spheres 1595-1650*, Arno Press, New York 1981; M.-P. Lerner, *Tre saggi sulla cosmologia alla fine del Cinquecento*, Bibliopolis, Napoli 1992 e *Les mondes des sphères*, Les Belles Lettres, Paris 1996-1997, 2 voll.

12. Cfr. M. O. Helbing, *Mobilità della terra e riferimenti a Copernico nelle opere dei professori*

tito intorno a temi quali quelli della corruttibilità e fluidità del cielo era ampiamente avanzato, avviato e ben diffuso persino nei circoli gesuitici<sup>13</sup>. All'interno di questa temperie, proprio un'opera come la *Lettera a Cristina*, con la sua caratteristica problematizzazione del principio di autorità, rappresentò una delle scritture che maggiormente decisero gli esiti di tutta la crisi di sapere che aveva investito l'intera Europa dotta fin dagli inizi del Cinquecento.

Si è recentemente considerato il contenuto dell'opera galileiana del 1615 attraverso una proposta critica a suo modo originale. Si è affermato che l'obbiettivo principale dell'autore della *Lettera a Cristina* sia stato quello di raggiungere una nuova definizione dei «poteri all'interno del sistema della Controriforma», esaltando i domini delle discipline scientifiche a scapito dell'autorità della teologia. Secondo questa argomentazione, sarebbe da ridimensionare il valore di impostazioni critiche tradizionali, «astrattamente filosofiche», troppo attive nell'immaginare un Galileo eversivo e laico e dimentiche della sua personale *praestantia* negli intrighi giochi di potere che a loro modo animavano la vita delle corti nell'Italia d'inizio Seicento<sup>14</sup>. All'interno di questo stesso quadro critico, si è anche sostenuto che l'atteggiamento 'politico' galileiano non può essere considerato come 'nicodemita'. L'obbiettivo di massima a cui lo scienziato pisano mirava durante gli anni 1612-1615 era quello di «instaurare un sistema di rapporti nuovo... un nuovo assetto del potere intellettuale, pur senza uscire dal sistema della Controriforma»<sup>15</sup>.

*dello Studio di Pisa, in La diffusione del copernicanesimo in Italia 1543-1610*, a cura di M. Bucciantini e M. Torrini, Olschki, Firenze 1997, pp. 57-66.

13. Sull'argomento, M. Bucciantini, *Teologia e Nuova Filosofia. Galileo, Federico Cesi, Giovambattista Agucchi e la discussione sulla fluidità e corruttibilità del cielo*, in *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610). Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome, en collaboration avec l'École nationale des Chartes et l'Istituto italiano per gli studi filosofici, avec la participation de l'Université de Napoli «Federico II»*, Rome 12-14 décembre 1996, École Française de Rome 1999, pp. 411-425 e *Novità celesti e teologia*, in *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, J. Montesinos y C. Solís (a cura di), Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, La Orotava 2001, pp. 795-808.

14. M. Pesce, *La «Lettera a Cristina»: una proposta per definire ambiti autonomi di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici*, in G. Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, a cura di F. Motta, Marietti 1820, Genova 2000, pp. 9-66.

15. «È essenziale rendersi conto che l'atteggiamento di Galilei era ben lontano da quello di un nicodemismo scientifico che riservasse alla sfera pubblica un ossequio puramente esteriore alle opinioni difese dall'autorità ecclesiastica per mantenere solo nella propria intimità, riservata a pochi, l'effettiva dichiarazione della verità raggiunta. Galilei rifiutò sempre la soluzione, che più volte Bellarmino gli aveva offerto, di dichiarare cioè che il copernicanesimo fosse una pura ipotesi scientifica atta a meglio spiegare i fenomeni astronomici. Per lui si trattava di verità, non di "ipotesi". D'altro canto, egli era convinto che un'abile strategia "politica" avrebbe potuto mutare l'atteggiamento dell'autorità e influire sulle sue decisioni», ivi, p. 23.

Tesi storiografiche di un simile tenore teorico, per quanto ricche di suggestione, rischiano di indurre nei lettori un indefinito senso di incertezza, abbacinandoli, da un lato, con la loro brillantezza retorica e confondendoli, da un altro, con la loro sostanza quasi fantasiosa, prodotto di un'ermeneutica che pare proprio ritenere accessorio ogni stretto riferimento alla lettera dei testi che discute<sup>16</sup>. Per molti aspetti, il futuro della critica galileiana appare sempre più destinato a essere dominato da un'arte di interpretazione sempre più precaria e ancipite, nella quale l'*auctor* affida gli esiti delle sue analisi alla propria libera ingegnosità. Da qualche tempo si assiste, del resto, indifesi al diffondersi e all'affermarsi di una saggistica festiva e speciosa che tra i diversi meriti che certamente detiene ha quello di permettere a molti studiosi privi di competenze scientifiche anche minime di aver successo e di emergere come interpreti principali della vicenda culturale galileiana. Una larga messe di studi, interessata a tematiche contenute nelle cosiddette scritture copernicane di Galileo, e più in generale a problematiche extrascientifiche della sua produzione, non ha mai dimostrato di ritenere importante un collegamento teorico con la base fisica e astronomica del pensiero del grande scienziato. L'enfasi e la voga che circondano gli studi sul 'sistema clientelare' barberiniano, sulla storia della vicenda processuale di Galileo, sui nessi di pertinenza e di delimitazione tra pensiero scientifico e teologia all'interno della cultura filosofica del tardo Cinquecento e del primo Seicento, rappresentano le conseguenze di un grave disimpegno critico rispetto agli argomenti più caratteristici della produzione galileiana, a partire dallo studio dei quali solamente è possibile una penetrazione davvero per-spicua di quanto in essa pertiene latamente alla storia culturale e civile dell'Italia e dell'Europa del tardo Rinascimento. Per comprendere nel loro significato più ricco le idee galileiane espresse in opere quali la *Lettera a Cristina di Lorena* non si possono ignorare le tappe e gli sviluppi interni delle teorie dinamiche e cinematiche, geometriche e meccaniche, ottiche e cometarie che sono – appare banale rammentarlo – l'oggetto concreto e caratteristico di ogni sforzo speculativo di Galileo e che rappresentano anche i motori occulti di tutte le sue riflessioni sul principio di autorità e sui metodi di interpretazione delle Sacre Scritture.

Ciò detto, quanto risulta davvero in discussione pare essere il tentativo di analizzare la produzione galileiana a ridosso degli anni che conducono alla condanna del copernicanesimo come una costellazione di scritture

16. Si confronti anche la seguente espressione: «Per lui [Galileo] esisteva qualcosa che non era occultabile e cioè l'affermazione pubblica dell'autonomia del procedere metodologico della scienza, il fatto cioè che la scienza fosse autonoma nel proprio ambito e che i suoi risultati non dovessero essere toccati dalla teologia (e perciò implicitamente dall'autorità ecclesiastica). Su ciò non doveva esserci alcun nicodemismo», ivi, p. 25.

smembrata dal resto della produzione del matematico toscano<sup>17</sup>, particolarmente priva di collegamenti con quella scientifica e addirittura collocabile all'interno di un contesto letterario di per se stesso refrattario ad accoglierla e a misurarsi con essa<sup>18</sup>. Nell'inoltrarsi al suo interno, la critica non dovrebbe dimenticare la complessa attività di ricerca nella quale Galileo si trovava impegnato a ridosso della condanna del 1616, facendo, anzi, in modo di considerarne almeno gli elementi più significativi quali porzioni essenziali del quadro teorico dal quale emergono le lettere copernicane<sup>19</sup>. Per limitarsi a registrare la qualità e la quantità degli impegni scientifici del matematico granducale nel raggio temporale che unisce il dicembre del 1613, cioè il periodo della redazione della lettera indirizzata a Benedetto Castelli che apre la fase delle polemiche anticopernicane, e la tarda primavera del 1615, periodo durante il quale verrà completata la stesura del trattato epistolare dedicato alla Granduchessa Cristina, e volendo altresì restringersi a un'allibrazione in grado di tenere conto soltanto dei capitoli maggiormente rilevanti di questa stessa attività, si è costretti a prendere atto di una sequenza assai fitta di pratiche sperimentali, la quale difficilmente può aver tenuta impegnata la mente dello scienziato per tratti solo provvisori e momentanei, dando luogo a percorsi di studio sospesi o, peggio ancora, ostacolati nella loro lineare direzione e serialità, da un'attività alternativa quale quella – per usare un'espressione traballante, ma purtroppo in grande voga – di esegeta biblico.

Nel gennaio del 1614 Galileo è impegnato nel collaudo del suo sistema di determinazione del peso specifico dell'aria e ne discute il funzionamento con Filippo Salviati e Giovanni Battista Baliani, entrambi interessati alle sue ricerche<sup>20</sup>. Oltre che nella soluzione di alcuni problemi

17. Si vedano le osservazioni contenute in alcuni studi di W. E. Carroll, *Galileo and the interpretation of the Bible*, «Science and Education», VIII (1999), pp. 151-187 e *Galileo and Biblical Exegesis*, in *Largo campo di filosofare*, cit., pp. 677-691.

18. Cfr. R. Fabris, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Pontificia Academia Scientiarum, Ex aedibus Academicis in Civitate Vaticana 1986; G. Leonardi, *Verità e libertà di ricerca nell'ermeneutica biblica cattolica dell'epoca galileiana e attuale*, «*Studia patavina*», XIX (1982), pp. 109-147. Da una diversa angolazione critica, ma pur sempre interessati alla prospettiva storico-teologica, O. Pedersen, *Galileo and the Council of Trent*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991; R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1991.

19. Cfr., fra gli altri, A. M. Dubarle, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature*, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», L (1966), pp. 67-87 e, tra i più recenti esempi, sebbene ricchi di riferimenti bibliografici e di materiali documentari talvolta anche inediti, gli studi di Francesco Beretta. Per tutti, *Urbain VIII Barberini protagoniste de la condamnation de Galilée*, in *Largo campo di filosofare*, cit., pp. 549-572, in particolare pp. 552-558.

20. Cfr. EN, XII, pp. 12-13. Il genovese, in modo particolare, richiede a Galileo di calcolare la differenza intercorrente tra il peso relativo dell'aria e quello dell'acqua.

di ottica<sup>21</sup>, egli si trova anche occupato nell'elaborazione del suo commentario al *De phoenomenis in orbe Lunae* dell'aristotelico Giulio Cesare Lagalla<sup>22</sup>. Le grandi questioni dello studio delle macchie solari e della esatta determinazione dei periodi dei satelliti di Giove sono quelle che in quell'arco di tempo impegnano maggiormente le sue risorse intellettuali. A proposito della predisposizione e della verifica dell'esattezza delle traiettorie orbitali dei nuovi pianeti ha luogo tra Firenze e Pisa, città nella quale risiedeva in qualità di lettore di matematiche dello Studio Benedetto Castelli, un fitto scambio epistolare, contenente effemeridi, osservazioni metodologiche di impegnativo rilievo e considerazioni inerenti la verifica dei risultati di registrazione dei tracciati e dei tempi dei transiti<sup>23</sup>. Per la restante parte della primavera del 1614 Galileo è immerso nello studio delle macchie solari, in modo specifico nell'analisi delle cosiddette 'piazzette' da lui rilevate sulla superficie dell'astro, per comprendere la natura delle quali avanza l'ipotesi che la faccia solare sia circondata da «una sottile nugola di disegual trasparenza». Egli indaga nel frattempo anche il fenomeno della rotazione dell'astro intorno al proprio asse e appare interessato allo studio della «sustanza» stellare, con l'obbiettivo di determinare con la maggiore esattezza possibile le differenze intercorrenti tra le stelle fisse e quelle erranti<sup>24</sup>. Fa inoltre preparare nuovi vetri per telescopi, avendo cura di inviarne degli esemplari ai corrispondenti e sodali lincei che dai più disparati luoghi d'Italia gliene fanno richiesta<sup>25</sup>. È, infine, intento al completamento della replica ai polemici attacchi di Lodovico delle Colombe e di Vincenzo di Grazia<sup>26</sup>.

21. Ivi, pp. 13-14.

22. Ivi, pp. 17-18. L'opera del Lagalla era apparsa a Venezia pochi mesi prima: *De phoenomenis in orbe Lunae novi thelescopii usu a d. Galilaeo Galilaeo nunc iterum suscitatis ...*, Venetiis, apud T. Baglionum, 1612.

23. Lo scambio epistolare tra Castelli e Galileo è continuo per tutto l'arco di tempo qui preso in considerazione, interrompendosi soltanto in corrispondenza di brevi vacanze del Benedettino. Tutte le lettere del periodo 1614-1615 contengono pressoché sempre riferimenti agli studi dei satelliti di Giove. Cfr. EN, XII, pp. 24-25; 30-31; 36-37; 43; 69-70; 115-116; 122-123; 126-127; 131-132; 133-134; 135-136; 158-159; 179-180; 182-183. In questo stesso arco temporale, modelli parziali di costituzioni furono inviati da Galileo anche ad altri corrispondenti. Fra essi Antonio Santini, ivi, pp. 83-84, e Fabio Colonna, pp. 63-64 e 70-71.

24. Si vedano a questo proposito le lettere al e del Baliani del 12 marzo e del 4 aprile, rispettivamente pp. 33-36 e 44-45.

25. Galileo inviò lenti a Federico Cesi in Roma, a Fabio Colonna in Napoli, a Vincenzo Mirabella a Siracusa, a Giovanfrancesco Sagredo a Venezia. Cfr. ivi, pp. 40-41; 62-64; 91-92; 98-99 e 156-158.

26. Si veda al proposito, quanto contenuto nella lettera di Benedetto Castelli del 19 marzo 1614. Ivi, p. 39. L'opera alla quale Galileo stava in quel momento dando l'ultima mano era, naturalmente, la *Risposta alle opposizioni del s. Lodovico delle Colombe del s. Vincenzo di Grazia*

Nel giugno del 1614, si apre il capitolo del cosiddetto ‘problema matematico’ di Giovanni Bardi, attraverso la presentazione del quale alcuni fondamenti teorici della statica archimedea, rielaborati e sperimentalmente verificati da Galileo, vengono sottoposti al vaglio e all’approvazione dei gesuiti del Collegio romano<sup>27</sup>. Poche settimane più tardi si fa cocente la questione della ‘usurpazione’ della scoperta dei pianeti medicei perpetrata dal tedesco Simon Mayr e, tra il giugno e l’agosto, subito dopo il breve scambio epistolare con Conte Conti a proposito della verità scientifica del sistema copernicano<sup>28</sup>, Galileo legge distesamente il *Mundus Iovialis*<sup>29</sup>. Tra la tarda estate e il primo autunno, egli si occupa personalmente delle ultime pratiche necessarie alla stampa della *Risposta* al Colombe e al di Grazia<sup>30</sup> e, mentre continua a ritmo serrato le ispezioni dei periodi dei satelliti di Giove, incontra a Firenze Jean du Pont, signore di Tarde, di passaggio nella capitale del Granducato di Toscana, e gli fa mostra sia delle sue effemeridi dei nuovi pianeti che di alcuni dei suoi strumenti di osservazione, microscopio incluso. Con lui discute anche i temi della forma apparente di Saturno e delle declinazioni di Venere<sup>31</sup>.

Nella corrispondenza galileiana è soltanto a partire dal gennaio del 1615 che incomincia a farsi sentire la eco dei rumori sollevati dalle denunce delle tesi eliocentriche dell’«Ipernico»<sup>32</sup>. Da quel momento in alcune delle lettere inviate da Roma a Firenze si fanno frequenti gli appelli alla prudenza e i ragguagli sulle mosse della politica anticopernicana del Papa e delle congregazioni ecclesiastiche<sup>33</sup>. Ma proprio mentre va progressivamente crescendo la tensione attorno ai contenuti della lettera indirizzata a Benedetto Castelli all’indomani della polemica pisana con Cosimo Boscaglia, pretesto per l’avvio della persecuzione contro i sostenitori dell’eliocentrismo, e Galileo viene costretto a una sempre più aperta e

contro al trattato del s. Galileo Galilei delle cose che stanno in su l’acqua, o che in quella si muovono..., Firenze, C. Giunti, 1615, la cui paternità fu molto discussa dai contemporanei.

27. Galileo seguì dappresso l’intera vicenda, spalleggiato in Roma da Federico Cesi; cfr. ivi, pp. 76-77 e 79-80. Il problema venne stampato dal suo autore, sollevando alcune critiche tra gli stessi lincei. Cfr. *Eorum quae vehuntur in aquis experimenta a Ioanne Bardo florentino ad Archimedis trutinam examinata*, Romae, B. Zannetti, 1614.

28. Cfr. EN, XII, pp. 47-48 e 93-94.

29. *Mundus Iovialis anno MDCIX detectus ope perspicilli belgici... Inventore et authore Simone Mario guntzenhusano..., sumptibus et typis J. Lauri, civis et bibliopolae norimbergensis, anno 1614.*

30. EN, XII, pp. 105-106.

31. Cfr. *Dal diario di viaggio di Giovanni Tarde in Italia (novembre-dicembre 1614)*, ivi, xix, pp. 589-593.

32. Si veda la lettera di Luigi Maraffi a Galileo del 10 gennaio del 1615, ivi, XII, pp. 127-128.

33. Presenti specialmente nelle notissime lettere del Cesi e di Giovanni Ciampoli a Galileo: ivi, pp. 128-131; 145-147; 149-150; 151-152; 162-163; 181-182.

compromettente difesa del *De revolutionibus* e delle sue stesse idee e considerazioni cosmologiche, l'operare scientifico a Firenze resta intenso e fervoroso. Tra la conclusione dell'inverno e l'inizio della primavera del 1615 il grande scienziato prosegue con la solita assiduità l'osservazione e il calcolo dei periodi dei satelliti di Giove e intraprende lo studio di un'opera di notevolissimo impegno astronomico come le *Disquisitiones mathematicae* del gesuita Christoph Scheiner<sup>34</sup>. Richiede intanto a Venezia l'invio di «vetri lunghi», di particolare «bontà»<sup>35</sup>, per perfezionare i propri strumenti ottici, desideroso di conoscere dall'amico Sagredo i risultati delle sue pratiche sperimentali. Oggetto della sua attenzione è adesso il funzionamento del termometro, che egli analizza ripetutamente e del quale si affretta a rivendicare la paternità della scoperta e della fabbricazione<sup>36</sup>. A primavera inoltrata, quando ormai la stesura della *Lettera a Cristina di Lorena* si trova in una fase di completamento, ha luogo il primo dei suoi incontri con Giovanni Battista Baliani, dalla lettura del resoconto del quale<sup>37</sup> è possibile farsi un'idea abbastanza precisa delle due fondamentali questioni scientifiche che avevano occupato la mente di Galileo durante tutta la trascorsa primavera: la compilazione della «teorica delle stelle medicee» e lo studio della velocità di caduta dei gravi, che ancora in quel tempo egli non aveva del tutto rinunciato a trattare estrapolando dal campo statico alcuni fondamentali principi meccanici<sup>38</sup>.

È in questo preciso, e al tempo stesso diversificato, contesto operativo che vedono la luce le maggiori scritture copernicane di Galileo, e non v'è dubbio che questa stessa operatività, con le sue condizioni di metodo, con le sue strutture procedurali, con i suoi medesimi limiti di prospettiva e la sua essenzialità nella visione dei fenomeni, incardini, suggestioni e condizioni il potente flusso delle riflessioni che affolla le scritture copernicane e, in particolare, la *Lettera a Cristina di Lorena*.

34. *Disquisitiones mathematicae de controversiis et novitatibus astronomicis...*, Ingolstadii, ex typographo Ederiano apud E. Anermariae, 1614. La paternità dell'opera, per volere dello stesso Scheiner, venne attribuita a uno degli allievi del collegio gesuitico di Ingolstadt, Johann Georg Locher. Galileo ne ricevette una copia a Firenze direttamente dal suo vero autore il 6 febbraio. Cfr. EN, XII, pp. 137-138. Degli studi galileiani su questa scrittura si ritrova cenno in una lettera a Federico Cesi del successivo 15 maggio. Ivi, pp. 180-181.

35. Ivi, pp. 156-158.

36. Ivi, pp. 167-169.

37. Ivi, pp. 186-187.

38. Nella lettera del 17 giugno appena rammentata, il Baliani inviava a Galileo, credendola di François Viète, una delle dimostrazioni matematiche del calcolo dell'effetto del momento tramite l'utilizzo di una bilancia a bracci uguali che il destinatario della lettera, in una forma leggermente diversa, aveva affidato anni prima a una pagina delle sue *Mecaniche*.

Per illuminare il nesso che indissolubilmente stringe in Galileo l'impegno scientifico e la speculazione intorno ai limiti conoscitivi della ragione umana posta di fronte alla cosiddetta verità rivelata, risulta utile considerare il modo nel quale Galileo stesso interpreta il percorso polemico compiuto dagli avversari della sua filosofia. Nel prologo della *Lettera a Cristina di Lorena* egli dimostra di essere convinto che l'accusa di sostenere delle teorie naturali contrarianti alcuni passi delle Sacre Scritture non era conseguenza di un preciso confronto tra le sue concezioni e quelle medesime espressione della sapienza naturale divina. La ragione sostanziale che aveva prodotto la campagna di discreditio di cui egli era divenuto vittima era rappresentata dalla superiorità del metodo dimostrativo e di accertamento della verità da lui elaborato e utilizzato, di per sé in grado di svelare le contraddizioni e le aporie che affollavano le dottrine dei suoi avversari. A parere del futuro autore del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, il grave contrasto che finisce per esprimersi nell'accusa di sostenere affermazioni ritenute eretiche affonda in realtà le sue radici nella lotta di metodi e di prospettive che si combatte tra i sostenitori dei procedimenti matematici e quelli della pura ermeneutica filosofica. Non è certo per caso che, nella prima parte della sua scrittura, Galileo si richiami ripetutamente al primato della sua scienza, attestato dalla autenticità delle sue scoperte tanto in campo astronomico quanto in quello della più pura fisica teorica, sostenendo, altresì, che proprio la «conosciuta verità d'altre proposizioni... diverse dalle communi» ha spinto, e come costretto, i suoi avversi a coprirsi con il «manto di simulata religione e con l'autorità delle Sacre Scritture»<sup>39</sup>.

All'inizio di questo passaggio, egli si era riferito implicitamente al tema delle maree, che a suo giudizio non poteva essere scientificamente reso comprensibile senza postulare la mobilità della terra, ma, ai suoi occhi,

39. «Persistendo dunque nel primo loro instituto, di voler con ogni imaginabil maniera atterrare me e le cose mie, sapendo com'io nei miei studi d'astronomia e di filosofia tengo circa alla costituzione delle parti del mondo, che il Sole, senza mutar luogo, resti situato nel centro delle conversioni degl'orbi celesti, e che la Terra, convertibile in se stessa, se gli muova intorno, e di più, sentendo che tal posizione vo confermando, non solo col reprovar le ragioni di Tolomeo e d'Aristotele, ma col produrne molte in contrario, e in particolare alcune attinenti ad effetti naturali, le cause de' quali forse in altro modo non si posson assegnare; e altre astronomiche, dependenti da molti rincontri di nuovi scopimenti celesti, li quali apertamente confutano il sistema tolemaico, e mirabilmente, con questa altra posizione si accordano, e la confermano; e forse confusi per la conosciuta verità d'altre proposizioni da me affermate, diverse dalle communi, e però diffidando ormai di difesa, mentre restassero nel campo filosofico; per questi dico cotali rispetti, si sono resoluti a tentar di fare scudo alle fallacie de' lor discorsi col manto di simulata religione e con l'autorità delle Sacre Scritture, applicate da loro, con poca intelligenza, alla confutazione di ragioni né intese, né sentite», EN, V, pp. 310-311.

esso non rappresentava che una sola di quelle «ragioni» fisiche addotte a sostegno della sua visione generale dell'universo. A parere di Galileo, la segreta speranza degli avversari che contro di lui si erano appellati ad argomentazioni extravaganti, implicanti cioè il riferimento a un catalogo di questioni non più scientifiche, era quella di produrre un totale annichilimento del suo efficace metodo matematico, in modo da renderne impossibile il ricorso e togliere evidenza e perspicuità alle sue conclusioni naturali. Per raggiungere un simile obbiettivo essi avevano aggiustato il tiro della loro polemica sugli aspetti del discorso galileiano che ai loro occhi apparivano più paradossali poiché in evidente contrasto con il senso comune e con talune espressioni della lettera biblica. Così, attraverso la dimostrazione della natura paradossale ed eretica della tesi eliocentrica, essi confidavano di bandire una volta per sempre anche «tutte l'altre osservazioni astronomiche e naturali» che in qualche modo a essa si connettevano.

Non è perciò difficile intendere che nella invocazione con la quale si apre la *Lettera a Cristina di Lorena*, accanto alla solenne proclamazione della superiorità conoscitiva dell'opera copernicana – anzi, in essa implicata – si trova anche un'aperta difesa delle concrete ricerche fisiche e astronomiche alle quali Galileo si dedicava ogni giorno. Una volta impugnata la penna, il tentativo di dimostrare la verità della concezione eliocentrica e la sua perfetta conciliabilità con il dettato dei passi biblici si collegò immediatamente, e in modo del tutto conseguente, allo sforzo di presidiare le particolarissime e diurne pratiche scientifiche che costituivano la parte più consistente della sua attività. In questa scrittura, pertanto – ma anche in tutte quelle di analogo argomento –, Galileo fu prima di tutto *defensor sui* e tutore della propria opera di infaticabile ricercatore. Non è certo un caso che, nel considerare le caratteristiche del proprio lavoro, egli vi trovasse evidenti analogie con quelli che riteneva essere stati gli atteggiamenti conoscitivi di Copernico. Come già era stato per l'autore del *De revolutionibus*, ora era lui a essere impegnato, a costo di «fatiche veramente atlantiche e col suo mirabile ingegno», nella scoperta della vera costituzione del mondo naturale. Il primato per il quale egli combatteva non era così genericamente quello della scienza, ma, in modo preciso e determinato, quello della *sua* scienza continuatrice e perfezionatrice di quella copernicana.

Non v'è, dunque, niente di astratto e di generico nelle espressioni attinenti la difesa del metodo scientifico all'interno della *Lettera a Cristina di Lorena*. È stato probabilmente lo smarirsi dei riferimenti ben netti e definiti a cui queste stesse espressioni rinviano – l'aver dimenticato, in altri termini, la stretta vicinanza di teoria e di prassi che sempre si esprime nei diversi ambiti creativi nei quali Galileo si destreggiava – a far sì che una

parte recente della critica colta abbia potuto formulare intorno alle pagine di un'opera come questa tesi interpretativa quasi estranee al contesto degli argomenti e degli obbiettivi propriamente utilizzati e perseguiti da Galileo medesimo nella sua battaglia culturale. La 'scienza' che si trova difesa all'interno delle pagine di quest'opera è in primo luogo la concreta e specifica attività di ricerca svolta dal suo autore, con il suo autonomo ed emancipato modo di eleggere e trattare argomenti. Non per niente, dovendo portare esempi a giustificazione e chiarificazione della sua querela contro le argomentazioni ritenute illecite e gratuite dei teologi oppositori, Galileo non trova di meglio che riferirsi ai casi delle tante scritture lanciate contro i meravigliosi 'scopimenti' rivelati nel *Sidereus Nuncius* e contro la sua teoria della «tenebrosità» della luna<sup>40</sup>. Ed è, altresì, evidente che nel momento in cui egli si spinge fino a definire come assurdo l'atteggiamento di quanti comandavano ai «professori d'astronomia che procurino per lor medesimi di cautelarsi contro alle proprie osservazioni e dimostrazioni, come quelle che non possino esser altro che fallacie e sofismi»<sup>41</sup>, non si riferisce ad astratte circostanze di indebite e minacciose intrusioni di censori nel cuore dell'attività di ricerca dei lettori di filosofia naturale, bensì ha presente un preciso avvenimento storico a lui stesso direttamente comunicato: l'episodio dell'incontro del marzo dello stesso 1615 tra l'Arcivescovo di Pisa e Benedetto Castelli, durante il quale l'allie-

40. «Ma più dire, quando mi fusse lecito produrre il mio parere, che forse più converrebbe al decoro et alla maestà di esse Sacre Lettere il provvedere, che non ogni leggiero e vulgare scrittore potesse (per autorizar sue composizioni, bene spesso fondate su vane fantasie) spargervi luoghi della Scrittura Sacra, interpretati, o più presto stiracchiati in sensi tanto remoti dall'intenzione retta di essa Scrittura, quanto vicini alla derisione di coloro che non senza qualche ostentazione se ne vanno adornando. Esempii di tal abuso se ne potrebon addur molti, ma voglio che mi bastino due, non remoti da queste materie astronomiche: l'uno de' quali sieno le scritture che furono publicate contro i Pianeti Medicei, ultimamente da me scoperti, contro la cui esistenza furono opposti molti luoghi della Sacra Scrittura. Ora che i Pianeti si fanno veder da tutto il mondo, sentirei volentieri con quali nuove interpretazioni vien da quei medesimi oppositori esposta la Scrittura, e scusata la lor simplicità. L'altro esempio sia di quello che pur nuovamente ha stampato contro a gli astronomi e filosofi che la Luna non altramente riceve lume dal Sole, ma è per se stessa splendida. La qual imaginazione conferma in ultimo, o per meglio dire si persuade di confermare, con vari luoghi della Scrittura, li quali gli par che non si potessero salvare quando la sua opinione non fusse vera e necessaria. Tuttavia che la Luna sia per se stessa tenebrosa è non men chiaro che lo splendor del Sole», ivi, pp. 321-322.

41. «Il commandar poi a gli stessi professori d'astronomia, che procurino per lor medesimi di cautelarsi contro alle proprie osservazioni e dimostrazioni, come quelle che non possino esser altro che fallacie e sofismi, è un comandargli cosa più che impossibile a farsi, perché non solamente se gli comanda, che e' non vegghino quel che e' veggono, e che non intendino quel che egli intendono, ma che cercando trovino il contrario di quel che gli vien per le mani», ivi, pp. 325-326.

vo di Galileo, nell'intimità della camera dell'alto prelato, era stato «caritativamente» esortato – secondo le parole dello stesso Castelli – ad abbandonare «certe opinioni stravaganti, et in particolare il moto della terra, soggiogandomi che questo sarebbe stato il mio bene, e non lo facendo la mia rovina, perché queste opinioni, oltre l'essere scioccherie, erano pericolose, scandalose e temerarie, essendo di diretto contro la Sacra Scrittura»<sup>42</sup>.

Da questi esempi si comprende che l'obbiettivo più immediato che Galileo si era prefisso con la stesura della *Lettera a Cristina di Lorena* era quello di poter continuare a dare corso all'insieme delle sue esperienze e speculazioni sui più diversi aspetti del mondo naturale per giungere a ottenere, in una formulazione adeguata al suo metodo di indagine, il maggior numero di prove utili a dimostrare la verità non soltanto ipotetica della concezione cosmologica copernicana. Era ovvio che il raggiungimento di questo stesso obbiettivo lo obbligasse ad affrontare anche questioni di ordine generale, riguardanti la discussione dei termini canonici di interpretazione dei passi delle Scritture nei quali si trovavano riferimenti a fenomeni naturali e la questione dei limiti dei diritti dei teologi sopra le ipotesi e le teorie elaborate dai filosofi e dagli scienziati. Ma appare altresì evidente che all'interno del suo disegno polemico quest'ultima serie di problematiche aveva un valore più accessorio che sostanziale. È opportuno rammentare come egli, già al tempo della stesura della lettera indirizzata a Benedetto Castelli nel dicembre del 1613, avesse avvertito come una minaccia alla sua persona e alla libertà della sua ricerca le accuse che i suoi avversari avevano lanciato contro Copernico e la sua opera. Fin da allora egli si era mostrato consapevole della pretestuosità degli argomenti polemici ricavati dai luoghi biblici e delle gravi prevenzioni che questi oppositori avevano nutrito nei suoi riguardi. Anche le enfatiche interrogative retoriche intonate nella lettera per denunciare le cattive intenzioni di coloro che avevano dimostrato di voler porre un termine di limitazione alla ricerca umana intendevano ai suoi occhi censurare l'atteggiamento polemico che si era levato contro il *Sidereus Nuncius*<sup>43</sup>.

42. Si veda quanto riportato dallo stesso Castelli nella lettera indirizzata a Galileo il 12 marzo del 1615, ivi, XII, pp. 153-154.

43. «E chi vuol por termine a gli umani ingegni? Chi vorrà asserire, già essersi saputo tutto quello che è al mondo di scibile? E per questo, oltre a gli articoli concernenti alla salute ed allo stabilimento della fede, contro la fermezza de' quali non è pericolo alcuno che possa insurger mai dottrina valida ed efficace, sarebbe forse ottimo consiglio il non ne aggiunger altri senza necessità. E se così è, quanto maggior disordine sarebbe l'aggiugnerli a richiesta di persone, le quali oltre che noi ignoriamo se parlino inspirate da celeste virtù, chiaramente vediamo ch'el- leno son del tutto ignude di quella intelligenza che sarebbe necessaria non dirò a redarguire, ma a capire, le dimostrazioni con le quali le acutissime scienze procedono nel confermare alcune lor conclusioni?», ivi, V, p. 284.

La prima lettera a Piero Dini, poi, è quella nella quale maggiormente si ripercuote e si fa sentire il dramma personale di Galileo. Appare chiaro che nell'epistola del 16 febbraio 1614 egli ha prima di tutto a cuore la salvaguardia della propria autonomia di ricercatore, mentre la difesa della figura e dell'opera di Copernico sembra dipendere dall'intenzione di smascherare la cattiva fede di chi aveva tentato di convincere le autorità politiche ed ecclesiastiche della paternità soltanto galileiana della tesi eliocentrica<sup>44</sup>. Nell'interpretare il contenuto della lettera, la usuale amplificazione dell'importanza del ritratto di Copernico che ne costituisce una sorta di immobile centro tematico<sup>45</sup>, fa correre il rischio di sfumare la dolorosa tensione che pervade le espressioni usate per rievocare la sordida malignità con quale gli oppositori avevano tramatato contro di lui con l'intenzione di provocargli gravi e pubblici inconvenienti del tipo di quelli in cui fu protagonista il vescovo di Fiesole Baccio Gherardini<sup>46</sup>. Né va dimenticato il fatto che la tessitura dell'analisi del salmo diciottesimo contenuta all'interno della seconda lettera al Dini, quella del 23 marzo dello stesso 1615, è costituita da un intreccio di problematiche di carattere naturale che avevano attratto da tempo l'attenzione di Galileo e che, si potrebbe anche dire, vennero colte direttamente dal suo tavolo di lavoro<sup>47</sup>.

All'inizio del Seicento i prodotti di quasi un secolo di filosofia naturale avevano imposto l'avvio di un dibattito intorno alle diverse modalità nelle quali tradizionalmente la cultura esegetica aveva imparato a trattare i luoghi naturali del testo sacro. Ma all'interno del lungo corso nel quale si distende il lento processo di «saldatura tra teologi innovatori e matemati-

44. «Ma quello che è più degno di considerazione, la prima lor mossa contro questa opinione [l'eliocentrismo] fu il lasciarsi mettere su da alcuni miei maligni che gliela dipinsero per opera mia propria, senza dirli che ella fosse già settanta anni fa stampata; e questo medesimo stile vanno tenendo con altre persone, nelle quali cercano d'imprimer sinistro concetto di me», ivi, p. 293.

45. E che sarà ripetuto pressoché identico, sebbene dotato di maggiore articolazione, nella *Lettera a Cristina di Lorena*.

46. Si consideri attentamente il seguente passaggio: «Ma desidero bene che lei sappia come, non avendo né io né altro fatto un minino moto o risentimento sopra gli'insulti di che fummo non con molta carità aggravati, non però si son quietate l'acces'ire di quelli. Anzi, essendo ritornato da Pisa il medesimo padre [Niccolò Lorini] che si era fatto sentire quell'anno in privati colloqui, ha aggravato di nuovo la mano sopra di me, ed essendogli pervenuta, non so donde, copia di una lettera ch'io scrissi al padre mattematico di Pisa in proposito dell'apportare l'autorità sacre in dispute naturali ed in esplicazione del luogo di Giosuè, vi vanno esclamando sopra, e ritrovandovi, per quanto dicono, molte eresie, si sono aperti un nuovo campo per lacerarmi», ivi, pp. 291. Per l'episodio della pubblica invettiva antigalileiana del vescovo di Fiesole, cfr. p. 295.

47. Ci riferisce, com'è ovvio ai temi «dello spirito calorifico e penetrante» e, sempre per utilizzare espressioni galileiane, «delle materie tenebrose sopra il corpo solare». Cfr. ivi, pp. 297-305.

ci»<sup>48</sup> l'opera galileiana degli anni 1613-1616 non può essere introdotta senza venire accompagnata da una lunga serie di elementi di specificazione che ne precisino la collocazione e il valore, tenendo conto prima di tutto delle intenzioni e degli obbiettivi per i quali venne predisposta. Né si potrebbero troppo dappresso accostare le opere di Paolo Antonio Foscarini e Tommaso Campanella a quelle filocopernicane dello stesso Galileo, all'interno delle quali, al contrario che in quelle, appare netta la prevalenza di argomenti di 'ragione' e di empirica dimostrazione sulle argomentazioni retoriche ogni qual volta sia questione di ribaltare i significati dei passi biblici che rendevano incredibili le nuove scoperte scientifiche. Come è stato con oculatezza affermato, è «altamente improbabile» che Galileo abbia sentito la necessità di corroborare la verità delle sue tesi sulla costituzione dell'universo appoggiandosi all'autorità della Bibbia<sup>49</sup>. Gli sforzi e le proposte esegetiche galileiane rappresentano in fondo degli strumenti di battaglia occasionali, ideati per colpire con le loro stesse armi i polemici oppositori della teoria copernicana e del nuovo universo, interessati soltanto a limitare le possibilità di ricerca e di espressione del matematico granducale e difficilmente in grado di intendere il suo modo di ragionare. Che anche Galileo abbia, a un certo punto, voluto condurre la sua battaglia collocandosi sul terreno degli avversari (oppure, come pensano alcuni, vi sia stato costretto), connettendo la «teoria del doppio linguaggio» alla «concezione della doppia processione del Verbo», è certamente un fatto di speciale rilievo<sup>50</sup>. Ma più importanza esso acquisisce quando ogni tipo di concessione all'uso di principi teologici viene posta in relazione con lo sviluppo che subisce il quadro polemico all'interno del quale Galileo va muovendosi, dimostrandone così l'assoluto rilievo strategico. Ogni occhieggiamento alla retorica della teologia mira in effetti a realizzare la neutralizzazione della potente forza di suggestione delle ragioni degli

48. Cfr. C. Dollo, *Le ragioni del geocentrismo nel Collegio romano (1562-1612)*, in *La diffusione del copernicanesimo in Italia 1543-1610*, cit., p. 120.

49. Cfr. G. Stabile, *Linguaggio della natura e linguaggio della Scrittura in Galilei. Dalla 'Istoria sulle macchie solari' alle lettere copernicane*, «Nuncius», IX (1994), p. 41.

50. «Di questa teoria del doppio linguaggio, che Galilei connette alla concezione della doppia processione del Verbo non si è mai seriamente tenuto conto. E se ciò è accaduto è perché si ritiene che, nel parlare con i teologi, Galilei si ponesse solo strumentalmente fuori del proprio terreno. In realtà, su qualsiasi terreno si ponesse, Galilei non rinunciò mai alla immutabile coerenza delle proprie convinzioni. Nella doppia processione di Dio come Verbo e come Spirito Santo Galilei richiama, attraverso un'implicita lettura di carattere neoplatonico, un doppio rapporto, di convenzione e di necessità, che Dio istituisce con l'uomo e con la natura a seconda che parli il linguaggio della persuasione morale, o quello della dimostrazione matematica. Due ordini di linguaggio per due ordini di legalità, diversamente obbliganti ma non contraddittori», ivi, p. 54.

avversari, contro la quale l'autore delle lettere copernicane decide di scagliare argomentazioni anch'esse in grado di impressionare ed emozionare per il loro implicito richiamo all'autorità e alla onnipotenza divine.

Quanto ora affermato, dovrebbe contribuire a mantenere al sicuro da ogni perversione interpretativa l'obbiettivo essenziale che ispira l'opera polemico di Galileo nei primi anni dieci del xvii secolo, e cioè la difesa dell'autonomia della sua scienza contro ogni forma di autoritarismo<sup>51</sup>. Esattamente per questo le lettere copernicane si differenziano da ogni altro prodotto letterario più o meno filocopernicano che fu loro coevo, e appare soverchio insistere tanto sulla registrazione del «ribaltamento» che in esse si opera delle tradizionali posizioni che «Scrittura e natura assumevano nell'indagine fisica», se non si intende dar conto del fatto che proprio questo nuovo primato della 'natura' finisce per marcare a fondo questa stessa differenza, liberando lo scienziato da responsabilità che non gli competono e dall'influenza di poteri estranei alla sua stessa ragione<sup>52</sup>.

Nel caso delle lettere galileiane, inoltre, i temi in discussione non si limitano a essere quelli della diffidenza tra la parola rivelata e la sua interpretazione teologica e della incompatibilità tra il sistema della fisica aristotelico-tolemaica e il tipo di descrizioni della natura offerte nelle pagine dei testi sacri e nelle opere dei padri della Chiesa. In esse si trova qualcosa di maggiormente significativo ed esplosivo, nonché difficilmente condivisibile per chiunque fosse in quel tempo collocato in una qualunque posizione dell'arco pur spazioso e articolato del pensiero tradizionale: la richiesta di accettare come «assoluta e incontrovertibile» la verità del sistema eliocentrico<sup>53</sup>. Dal consenso intorno a un simile assunto dipendeva la possibilità che i sostenitori dell'opera di Copernico – e Galileo prima di ogni altro – potessero continuare a «parlare e [ad] essere ascoltat[i] da persone intidenti e non soverchiamente alterate da proprie passioni e interessi»<sup>54</sup>. Agli occhi dello stesso Galileo era, dunque, evidente che chiunque pretendeva di impedire la diffusione delle idee copernicane mirava in realtà a trovare un mezzo efficace per negare la validità delle sue personali esperienze e dimostrazioni, precludendone l'ulteriore sviluppo. Pertanto, la contrazione della portata e della prospettiva delle potenziali-

51. Sulla possibilità che all'interno della discussione sul copernicanesimo si andasse testando anche la disponibilità all'obbedienza da parte di Galileo, si veda R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, cit., pp. 173-179.

52. Cfr. la discussione di queste tematiche in P. Poncino, *Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini, Levante*, Bari 1998, pp. 65 e 71.

53. Cfr. W. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della Rivoluzione scientifica*, Armando, Roma 1989, p. 129.

54. Cfr. EN, v, p. 285.

tà dell'autorità scritturale che Galileo si propose di realizzare con la *Lettura a Cristina di Lorena*<sup>55</sup>, appare funzionale allo scopo di conservare e accrescere l'intero patrimonio di pratiche empiriche e di deduzioni dimostrative che egli era solito utilizzare e sulle quali fondava la speranza di poter completare la sua opera, senza venire costretto a porre in discussione la sua chiave generale di interpretazione del mondo naturale e a occultare le conseguenze filosofiche delle sue scoperte.

Quanto William Shea ha affermato a proposito della condanna del 1633 in un suo rilevante lavoro – e, cioè, che la richiesta di libertà che si affacciava contestualmente a un'impresa scientifica di enorme rilievo come quella progettata da Galileo dovesse infrangersi contro gli ideali autoritari della Controriforma<sup>56</sup> – ha senz'altro significato anche per la prima fase della sua lotta filocopernicana. Non si trova niente di astorico in una deliberazione di questo tenore. Essa, al contrario, piuttosto che configurarsi come uno dei tanti 'aggrandimenti' dell'astratto ragionare intorno alle relazioni tra scienza e religione in tarda epoca rinascimentale, tenta di incardinare una vicenda singolare nel suo compiuto costrutto di appartenenza<sup>57</sup>. Ora, il rilievo storico che essa riveste dipende proprio dalla trama filosofica e scientifica generale entro la quale si collocano i contenuti delle lettere copernicane e se da un lato non appare corretto considerare questa sezione della produzione di Galileo come indipendente dai temi solitamente trattati nel corpo dei suoi scritti scientifici – anche soltanto guardando a essa come porzione minoritaria dell'intera sua produzione<sup>58</sup> –, dall'altro diviene indispensabile tornare a riferirvisi come a una letteratura di sostegno, sussidiaria rispetto a quella propriamente scientifica e preoccupata di dimostrare, anche con mezzi inusuali, il primato conoscitivo della scienza.

55. Cfr. la discussione di questo aspetto delle diverse finalità che l'opera si pone in E. Mullin, *Galileo on Science and Scripture*, in *The Cambridge Companion to Galileo*, a cura di P. Machamer, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 302-303.

56. Cfr. W. R. Shea, *Galileo e la Chiesa*, cit., pp. 150-151.

57. Né si potrebbe troppo lecitamente avvicinare la prospettiva del discorso dello Shea a quella che guida le linee delle argomentazioni in M. Pera, *The God of Theologians and the God of Astronomers: An Apology of Bellarmine*, in *The Cambridge Companion to Galileo*, op. cit., pp. 367-387, collocando entrambi i contributi all'interno di «a contemporary trend in the literature on the affair». Cfr. R. Feldhay, *Recent narratives on Galileo and the Church: or the Three Dogmas of the Counter-Reformation*, in *Galileo in Context*, a cura di J. Renn, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 220-221. Della stessa autrice si veda anche *Galileo and the Church. Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

58. Cfr. F. Russo, *Galileo and the Theology of his Time*, in *Galileo Galilei. Toward a Resolution of 350 years of Debate, 1633-1983*, a cura di P. Poupart, Duquesne University Press, Pittsburgh 1983, pp. 105-106.

Probabilmente non è lecito affermare che Galileo fu indifferente nei confronti di alcuni aspetti del pensiero dei padri della Chiesa e dei teologi. Ma nel considerarli, egli non misurò le sue espressioni tenendo conto delle diverse tradizioni di interpretazione dei libri sacri, né intese collocare le proprie idee in qualche punto specifico del dibattito esegetico del suo tempo. Appare ragionevole pensare che egli abbia condiviso quanto sostenuto dal cardinale Bellarmino nella celebre lettera a Paolo Antonio Foscarini del 12 aprile 1615: incontrovertibili dimostrazioni fisiche della verità del sistema copernicano dovevano considerarsi necessarie per avviare un’eventuale revisione delle convenzioni di interpretazione *ad literam* dei passi naturali della Scrittura<sup>59</sup>. Egli sapeva di essere in possesso di quelle prove fisiche, ma all’atto di presentarle non volle mai diffonderle disordinatamente e alla spicciolata, convinto della necessità di inquadrarle all’interno del più ampio discorso sulla complessiva struttura dell’universo fisico che andava con tanta fatica articolando da anni. Deciso, nondimeno, a evitare di dover subire la stessa perentoria intimazione al silenzio che era stata disposta contro ‘teologi’ come Foscarini – l’eventualità, come egli stesso si esprimeva, che gli venisse «serrata la bocca» –, si misurò in termini solo estrinseci e speciosi con l’esegesi biblica.

59. «Dico che quando ci fusse vera dimostrazione che il sole stia nel centro del mondo e la terra nel 3º cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allora bisognerai andar con molta consideratione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata», EN, XII, p. 172.

GIANNI PAGANINI

DA JEAN BODIN A JOHN SELDEN:  
IL MODELLO NOACHIDE DELLA  
REPUBBLICA DELLE LETTERE\*

SUMMARY

According to Jean Bodin's *Colloquium Heptaplomeres*, in the period of time between Adam and Noah, there flourished a very pure and, at the same time, very simple religion, consisting in the adoration of a single God, without any rites or specific dogmas. This idea of a religion associated with Noah, prior to that of Moses and therefore universal rather than being limited to the people of Israel, fed theological and juridical speculation from the end of the sixteenth century to the middle of the seventeenth, giving rise to a system of natural law built on biblical foundations. Bodin, Grotius and Cunaeus used it in their works; and John Selden, in particular, made it the basis of his *De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum* (London, 1640). The present article traces the influence of this doctrine in relation to the theory of obligation, the criticisms of juridical Pyrrhonism and an (implicit) theory of toleration and freedom of worship.

\*

I. LO SCACCO DELL'IRENISMO E IL COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES

Com'è noto, la conclusione del *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin contiene una delle più belle apologie della tolleranza e della libertà religiosa che siano state scritte nell'età moderna: al termine della discussione<sup>1</sup>, senza pronunciare altri discorsi, Coronaeus compie una serie di gesti emblematici: introduce dei fanciulli, fa loro intonare un cantico di mirabile composizione enarmonica, in cui si esalta la pacifica e fraterna

\* Si pubblica qui il testo completo della ricerca i cui contenuti sono stati in parte presentati al Convegno «Les premiers siècles de la République européenne des Lettres (1368-1638)», Collège de France, Paris, 3-5 dicembre 2001.

1. Benché sia insufficiente sotto il profilo filologico e non ci restituiscia pertanto un testo affidabile dell'opera, l'unica edizione disponibile del testo bodiniano è ancora quella ottocentesca: *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis*. E codicibus manuscriptis Bibliothecae Academicae Gissensis cum varia lectione aliorum apographorum nunc primum typis describendum curavit Ludovicus Noack, Suerini Megaloburgensem, typis et impensis F. G. Baeresprung, 1857 (rist. anast., Olms, Hildesheim-New York 1970; indicato d'ora in poi come C.). Si terrà presente inoltre la versione francese anonima cinquecentesca: *Colloque entre sept sçavants qui sont de différens sentimens des secrets cachez des choses relevees*. Traduction anonyme du *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin. Texte présenté et établi par F. Berriot, Droz, Genève 1984, e la traduzione inglese annotata: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Translation with Introduction, Annotations, and Critical Readings by M. Leathers Daniels Kuntz, Princeton University Press, Princeton 1975.

convivenza («Ecce, quam bonum et quam jucundum, cohabitare fratres in unum»); infine tutti i protagonisti della discussione, soavemente diletati del canto e abbracciati in mutua carità, si allontanano. Nelle ultime righe dell'opera tanto spicca il valore di un ideale che si concentri sui valori comuni (pietà e integrità di vita, occupazioni studiose e pacifiche) quanto si palesa l'insuccesso del tentativo faticosamente perseguito nelle trecento pagine precedenti: stabilire quale sia la vera tra le religioni, o almeno attuare una sorta di concordia o unione fra loro. La chiusa del dialogo registra lo scacco: «nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa vitae sanctitate tueretur»<sup>2</sup>.

Già le pagine antecedenti all'epilogo avevano mostrato come fosse difficile delineare, dall'interno della posizioni teologiche a confronto, una *summa* più o meno larga, più o meno densa di criteri comuni. Condotta principalmente dal 'politeista' Senamus, desideroso di indurre gli altri interlocutori ad una reciproca tolleranza basata su argomenti larvatamente scettici e relativistici (come l'impossibilità di stabilire in religione una verità univoca sciolta dalla misura soggettiva della coscienza o dal peso culturale delle tradizioni), l'iniziativa irenica si era scontrata puntualmente con l'impostazione dogmatica che rendeva inaccettabile l'idea di una pluralità di verità fra loro coesistenti. In un serrato confronto tra obiezioni e risposte Bodin vedeva di fatto naufragare il progetto conciliatorio. Coronaeus, che avrebbe voluto ridurre la tolleranza ai meri «adiaphora», si dimostrava infine incapace di risolvere la questione ben più spinosa dei contenuti da assegnare ai «capita fidei»; a Toralba, che invocava la semplice religione della natura, rispondeva Salomo liquidandola come una religione da «eroi», inadatta al popolo bisognoso di riti e ceremonie. A sua volta, l'atteggiamento umile e di continua ricerca suggerito da Salomo si infrangeva contro la risoluta convinzione, non meno inappuntabile dal punto di vista teologico, con cui Fridericus ribadiva il fatto che, quando si dubita della propria religione, non si possono neppure fare voti per gli altri, mentre quando se ne è fermamente persuasi, si chiede sì a Dio un rischiaramento, ma non per sé, bensì per gli altri<sup>3</sup>. E anche nel caso in cui le controversie teologiche interne al cristianesimo fossero rimaste sullo sfondo, bastava da solo l'antico conflitto tra politeismo e monoteismo, emblematicamente raffigurato nello scontro fra Senamo e Salomo, per far riemergere il fondamento dogmatico che si oppone alla tolleranza. Al politeista Senamo, che si appellava ad un principio di rispetto («Ego vero,

2. C., p. 358.

3. È l'affermazione (corretta nella sua prospettiva luterana) di Fridericus: C., p. 352.

ne usquam offendam, omnium religiones probare malo, quam eam, quae fortassis est vera, excludere»<sup>4</sup>, proprio Salomo replicava affermando che in religione è meglio essere «o caldo o freddo», ma non «tiepido», non essendo possibile «omnium religiones simul tueri», credere ad esempio che Cristo è Dio e negare che lo sia, che si trasforma nel pane e non si trasforma ecc.<sup>5</sup>.

È a questo punto che dalla prospettiva irenica il dialogo si orientava verso un fine meno ambizioso, ma in compenso assai più concreto, assicurare la coesistenza pacifica tra religioni che mantengono ciascuna per sé tutti i contenuti propri: contigue ma separate. L'esempio di Gerusalemme o quello dell'impero turco (entrambi invocati da Senamus), il modello esemplare di Venezia, lodato da Coronaeus e che fa da sfondo all'opera, stavano ad illustrare i vantaggi e la praticabilità di una situazione pluriconfessionale *de facto*. Si badi però che neppure questa soluzione 'minima' e ispirata a criteri pragmatici è del tutto priva di un suo seppur ridotto e implicito contenuto teologico: come dichiara Senamus, essa richiede che sia riconosciuta non solo la buona fede, ma anche il gradimento divino riservato ad un'intenzione pura<sup>6</sup>. Che si trattasse di un'opzione non priva di un suo significato religioso e neppure neutra rispetto alle questioni civili, appariva peraltro assai chiaro agli interlocutori del dialogo: così, mentre Salomo invocava le ragioni tradizionali della separatezza ebraica rispetto agli altri culti, Curtius sollevava invece le difficoltà politiche legate alla coesistenza tra culti diversi all'interno della stessa città. Tutti, però, finivano per sottolineare non solo l'iniquità, ma anche le conseguenze

4. C., p. 354.

5. *Ibid.*

6. C., p. 355: «Si omnibus id persuaderi posset, quod Ismaëlitis, quod mihi, quod Octavio, scilicet omnia omnium vota, quae a pura mente proficiscuntur, Deo grata vel certe non ingrata esse, ubique terrarum eadem concordia vivi posset, qua vivitur sub imperatore Turcarum vel Persarum». Questa discussione è simmetrica a quella iniziale, ove esemplarmente a Fridericus, che rileva la difficoltà di coesistenza fra religioni diverse («Res omnium mihi difficillima visa est semper, in tanta opinionum inter se de rebus humanis ac divinis dissidentium varietate amicitiam colere aut concordiam tueri»), Curtius replica facendo una distinzione che avrà importanza capitale per la storia della tolleranza: «Aliud est amicitiam colere, aliud concordiam tueri. Nam ut singularum rerum discrepantiae ad unius universitatis concentum conspirant, ita quoque singulorum civium inimicitiae universorum concordiam alunt» (C., p. 116). Mi sembra che si trovi qui *in nuce* la distinzione tra un modello che mira a risolvere il problema della coesistenza mediante la separazione e un altro che punta invece alla ricerca di un denominatore comune o irenico (sugli sviluppi lockiani della distinzione fra questi due modelli si veda la relazione presentata da Laurent Jaffro: «Deux modèles du pluralisme: la conception lockienne et la conception néo-harringtonienne de l'ecclesia» al Convegno internazionale di Vercelli: *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Atti in corso di stampa, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo). Si noti che l'idea di un universale gradimento delle religioni tutte, purché in buona fede, da parte di Dio, è ribadito da Senamus (C., p. 192).

negative, perfino dal punto di vista religioso, prodotte da politiche di costrizione le quali non potevano indurre altro che ipocrisia, turbamento delle coscienze, «calamitosae civitatum conversiones atque eversiones»<sup>7</sup>.

## 2. TRA NOÉ E GIOBBE: I FONDAMENTI BIBLICI (MA PRE-MOSAICI) DELLA VERA RELIGIO IN BODIN

Tra le particolarità di quest'ultima parte del *Colloquium* (in cui – come si è già detto – è riflessa in sintesi tutta la materia del dialogo), si potrà notare l'eclissi, quasi completa, del personaggio e del ruolo affidato a Toralba, il sostenitore della religione naturale: dopo avergli concesso un'ultima e quasi obbligata difesa d'ufficio della «verissima naturae religio», Bodin non gli concede più la parola sino alla fine dell'opera. Era stato peraltro Toralba, dopo il lungo prologo di filosofia naturale, a indirizzare il dialogo sulla strada del dibattito religioso che lo caratterizza più propriamente. A lui tocca la formulazione dell'interrogativo decisivo intorno al quale ruota tutta la discussione seguente: «In tanta legum ac religionum inter se dissidentium varietate statuendum est, quae sit vera religio»<sup>8</sup> ed è ancora lui, dopo aver criticato le strategie dogmatiche ed autoreferenziali dispiegate dagli esponenti dei vari culti positivi<sup>9</sup>, a mettere in campo la proposta più originale contenuta nell'opera: nella convinzione che la religione «optima» debba essere anche l'«antiquissima»<sup>10</sup> e volendo contrastare il ricorso ad argomenti troppo sospetti o controversi, come la profezia, gli oracoli e i miracoli, Toralba si trova d'accordo con Salomo nel ricondurre indietro la ricerca dell'antichità sino al suo grado iniziale, risalendo così al progenitore dell'umanità. Da Adamo o Abele sino a Noé (ma la sequenza si estende sino a Giobbe ed Abramo) fu in vigore una religione purissima e al tempo stesso semplicissima, consistente nell'adorazione di un unico Dio: «quae unius aeterni Dei cultu purissimo, semota Deorum ac divisorum omnium atque etiam rerum creaturarum turba, continetur»<sup>11</sup>, secondo la formulazione di Salomo, o, in quella più completa di Toralba, una religione che consisteva tutta nel seguire «purum Dei cultum et naturae leges»<sup>12</sup>.

7. C., p. 357.

8. C., p. 125.

9. Si veda ad es. l'attacco contro il principio dell'*ipse dixit* (C., p. 132).

10. C., p. 133, p. 141.

11. C., p. 141. È Salomo che afferma: «Mihi tecum, Toralba, convenit, illam scilicet optimam religionem esse antiquissimam ab optimo parente generis humani traditam, quae unius aeterni Dei cultu purissimo, semota Deorum ac divisorum omnium atque etiam rerum creaturarum turba, continetur».

12. C., p. 142: «Nulla mihi tecum, Salomo, de ciborum esu controversia futura est, illud

L'implicazione che Toralba ne ricava è però assai più netta e radicale, di quanto Salomo sia disposto ad ammettere. Per dirla con le stesse parole di Toralba: «Si naturae lex et naturalis religio, mentibus hominum insita, sufficit ad salutem adipiscendam, non video, cur Mosis ritus, ceremoniae necessariae sint»<sup>13</sup>. Con la distinzione tra i diversi aspetti (morale, politico, rituale) della legge mosaica<sup>14</sup>, si fa strada la convinzione (espressa dallo stesso Salomo) che il decalogo sinaitico non sia altro che la ripubblicazione o l'epitome della legge naturale<sup>15</sup>. O, come dichiara con la consueta maggiore franchezza Toralba, che altro è il «foedus» stipulato nelle due tavole, se non «ipsissima lex naturae»<sup>16</sup>? – con la sola eccezione del quarto preceitto, il rispetto del sabato, che dovrà piuttosto assimilarsi ad una legge positiva, non avente valore di giustizia prima della sua promulgazione<sup>17</sup>. Una volta liberata dalle grottesche deformazioni della polemica cristiana<sup>18</sup>, l'analisi accurata della religione islamica e del Corano conduce ad una conclusione assai simile a quella cui aveva concluso anche l'esame dell'ebraismo: «Si vera religio in puro aeterni Dei cultus versatur, naturae legem sufficere confido ad hominum salutem»<sup>19</sup>.

tantum meae conclusionis argumentum est, Adamum ejusque filium Abelem optima religione imbutos fuisse, deinde Sethum, Henochum, Methusalem ad Noachum usque, qui aeternum illum et verum solumque Deum, rerum omnium opificem ac parentem totius mundi architectum maximum, caeteris omnibus exclusis, sanctissime coluerunt. Hanc igitur religionem non modo antiquissimam, sed etiam omnium optimam esse confido, et qui ab illa antiquissima optimaque religione discesserunt, in labyrinthos errorum enexpiabiles incidisse».

13. Così Toralba: C., p. 143.

14. Salomo: C., pp. 143-144.

15. Salomo (C., p. 147): «Hunc autem decalogum legis naturalis epitomam esse judicavit Abraham Aben Esra, quae quoniam oblitterata videbatur et ingentibus hominum sceleribus ac flagitiis violata, Deus optimus maximus, hominis exitium miseratus, solemnis legislatione naturalia edicta et interdicta maximis sui populi comitiis renovavit et in tabulis lapideis incisa, tubarum clangore, tonitruis, fulminibus ac flammis...». Il concetto è ripreso dallo stesso Salomo più oltre: C., p. 190-191.

16. C., p. 147. Sono da leggere attentamente entrambi gli interventi di Toralba contenuti a pp. 147-148.

17. C., p. 149.

18. Da vedere C., p. 160 ss. Si noti la conclusione di Octavius: «Omitto contumelias, quibus Muhammedis dignitas adversariorum obtrectationibus laceratur; rem teneo, h. e. verum ac sincerum unius aeterni Dei cultum» (C., p. 172). Lo stesso Octavius, intervenendo più oltre (p. 191), ritiene che Maometto si sia in fondo limitato a imitare Mosé nel promulgare nuovamente i contenuti della legge naturale: «naturae legem de unius aeterni Dei cultu renovavit».

19. C., p. 172. Questa volta è Toralba ad affermare: «Non aliam religionem habuisse videamus antiquissimos humani generis principes ac parentes, qui aurei seculi memoriam posteritati reliquerunt, non docti, non facti, non instituti sed imbuti ab ipsa natura, a qua pietatis, religionis, integritatis ac virtutum omnium rivulos hauserunt et expresserunt».

Sarebbe tuttavia errato interpretare questa legge o religione di natura come un dettato meramente razionale, quasi un'anticipazione delle tematiche deistiche settecentesche. In realtà, la definizione dei suoi contenuti non è priva di riferimenti biblici, e viene anzi precisandosi in un serrato ma convergente dialogo fra il 'deista' e l'israelita. Può apparire scontato che nelle parole di Salomo il riferimento al dettato naturale (che Toralba aveva descritto come innato e spontaneo)<sup>20</sup> si completi con un più circoscritto riferimento biblico, poiché di quelle stesse «leggi di natura» vissero, a suo dire, Abele, Enoch, Noé, Abramo, Giobbe, Isacco, Jacob, non essendo la circoncisione altro che un segno esteriore, utile a contraddistinguere il popolo ebraico rispetto alle altre genti<sup>21</sup> (del tutto secondario risulta invece il valore dei riti, ridotti qui alla funzione pragmatica di propedeutica religiosa adattata alle limitate capacità del popolo<sup>22</sup>). Assai meno scontato può invece sembrare il fatto che la fonte biblica riemerga all'interno del discorso di Toralba, sia pure con accenti particolari. Benché enunci il principio della sufficienza della religione naturale rivolgendosi con accenti polemici verso le religioni positive<sup>23</sup>, Toralba non esita a ricorrere all'esempio di Giobbe, del quale peraltro sottolinea la non appartenenza al popolo ebraico: «*Ille tamen Arabs, antiquior Mose, non alia quam naturae lege, quam Abelis*

20. Il dettato naturale viene caratterizzato da Toralba come un dato innato e spontaneo, non appreso né culturale (C., p. 147)

21. C., pp. 172-173. È Salomo che parla: «*Mei sensus, inquit, cum tuis, Toralba, plane con- gruunt, scilicet ea, quae ad salutem pertinent, naturae legibus omnia, contineri: atque his naturae legibus vixisse Abelem, Henochum, Noachum, Abrahamum, Jobum, Isaacum, Jacobum, quos viros!*» La specificità biblica di questo primo tratto della storia della religione naturale sarà ripresa anche da Toralba più oltre: «*Haec igitur mea sententia est, primos illos aurei saeculi parentes, quos superius diximus, Abelem, inquam, Enochum, Jobum, sine lege, Mo- sen sine Christo veram illam divinae voluptatis fruitionem purissime lege naturae adeptos fuisse*» (C., p. 190).

22. C., pp. 173-174. Octavius è della stessa opinione e, significativamente, subito dopo si apre la discussione sul problema dell'utilizzo dell'impostura da parte dei capi religiosi: a cominciare dal caso di Maometto, ma per giungere sino al tema più generale (e platonico) del politico che, come il medico, usa l'inganno e la menzogna per curare, l'uno il corpo, l'altro gli animi (C., pp. 175-177).

23. Si veda uno degli interventi più polemici di Toralba: «*Si vera religio naturalis eaque perspicuis demonstrationibus explicatur, ut non modo Octavius, sed etiam Salomo ipse confi- tetur, quid Jove, quid Christo, quid Muhammede, quid mortalibus et fictilibus Diis opus est? Quis omnium theologorum melius aut accuratius, quam Jobus Dei majestatem, potentiam, bonitatem, sapientiam, judicia admirabilia, summam denique erga res omnes pro- curationem explicare potest?*» (C., p. 192).

24. Ciò nondimeno, Giobbe non dovette attendere né la venuta di Cristo, né quella di Maometto per comportarsi rettamente verso gli uomini e verso la divinità (C., p. 192). L'esempio di Giobbe ritorna nelle parole di Salomo per mostrare che nell'uomo non vi è né giustizia né giustificazione di fronte a Dio (pp. 325-326). E Toralba (p. 343) lo cita per argo-

lege vixit»<sup>24</sup>. E inoltre, al termine di una lunghissima discussione cristiologica, intesa ad accertare, o meglio a negare, che Cristo fosse il Messia, Toralba sottolinea il fatto che la nozione di legge o religione naturale si regge su un duplice fondamento: da una parte, la «recta ratio» (cioè «suprema naturae lex hominum mentibus ab immortali Deo insita»<sup>25</sup>, e della quale non si potrebbe immaginare «nihil stabilius, nihil antiquius, nihil melius»); dall'altra, l'esempio di coloro che «hac lege naturae ac religione vixerunt» e cioè nuovamente l'elenco di personaggi biblici tutti premosaici, a conferma della tesi che di quella religione non ve ne fu alcuna né migliore né più antica<sup>26</sup>. Su questo duplice registro, razionale e biblico, tornerà ancora a battere il personaggio nel suo ultimo intervento, allorché, dopo aver evocato le infinite contese che lacerarono le grandi religioni monoteistiche, Bodin argomenterà per contrasto l'autorevolezza e l'antichità della religione naturale, «inculcata nelle menti di ognuno da Dio immortale», ma testimoniata anche da «eroi carissimi a Dio», come Abele, Enoch, Loth, Seth, Noé, Giobbe, Abramo, Isacco, Giacobbe<sup>27</sup>.

Non si può peraltro non rimanere colpiti dalla decisa sproporzione esistente tra la *pars destruens*, per cui l'opera si presenta come una puntuale decostruzione della teologia cristiana, da un lato, e, dall'altro, l'esiguità dei contenuti con cui viene argomentata la *pars construens*: al di là del

mentare che le pene infernali non possono essere infinite. Sugli sviluppi 'filosofici' della figura di Giobbe nel dibattito del '600 sul problema dell'onnipotenza divina e del male, sia consentito rinviare al mio saggio: G. Paganini, *Apogée et déclin de la toute-puissance: P. Bayle et les querelles post-cartésiennes, in Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli xvii e xviii*, F. Angeli, Milano 2000, pp. 589-630 (in part. § 1 «La régulation par la puissance: Job au xviiie siècle», pp. 589-597).

25. È Toralba che parla: «Et quidem intuenti mihi Christianorum cum Ismaelitis et paginorum inter ipsos infinitam prope sectarum varietatem, nulla veritatis certior norma videtur, quam recta ratio, i. e. suprema naturae lex hominum mentibus ab immortali Deo insita, qua nihil stabilius, nihil antiquius, nihil melius fieri ac ne cogitari quidem potest. Et cum hac lege naturae ac religione vixerunt Abel, Sethus, Henochus, Noëmus, Jobus, Abrahamus, Isaacus, Jacobus, qui summam pietatis, integratissimam gravissimo testimonio Dei aeterni, quem unum coluerunt, retulerunt, ea inquam religionem nullam ex omnibus video meliorem et antiquiorem» (C., p. 257). Ricorrente negli interventi di Toralba l'elogio della 'ratio': vedi ad es. C., p. 273 («Imo ratio, quae divina lux est, uniuscujusque menti insita, videt, sentit, judicat, quod rectum, quod pravum, quod verum, quod falsum»).

26. C., p. 257. L'elenco dei personaggi biblici premosaici è quello consueto: Abele, Seth, Enoch, Noé, Giobbe, Abramo, Isacco, Giacobbe.

27. Toralba (C., pp. 351-352): «Quae cum ita sint, nonne praestat simplicissimam illam et antiquissimam eandemque verissimam naturae religionem, uniuscujusque mentibus ab immortali Deo insitam, a qua dissidendum non erat, amplexari, illam inquam religionem, in qua Abel, Enochus, Lothus, Sethus, Noëmus, Jobus, Abrahamus, Isaacus, Jacobus, Deo carissimi heroës vixerunt, quam inter tot ac tam varias opiniones incertum quemque vagari, nec habere certam animi sedem, in qua acquiescat?».

richiamo alla «recta ratio», al rigoroso monoteismo e alla purezza del comportamento morale, non si vede quali siano i nuclei teorici propri della religione naturale che Bodin propone<sup>28</sup>. Né a prima vista appare chiaro in qual senso si attui quell'intreccio fra religione e legge naturali, per cui Toralba utilizza i due sintagmi come formule assolutamente intercambiabili. Qualche chiarimento si potrà invece ottenere ove si ponga attenzione al contesto tutto premosaico a cui fanno allusione sia Toralba sia Salomo nel sostenere il carattere originario e fondativo della religione «naturale». Benché non si tratti di un approccio né nuovo né originale rispetto ad alcune tendenze della cultura ebraica, si vedrà che di esso Bodin fornisce una sua personale interpretazione, storicamente fondata entro quella tradizione ma rielaborata secondo tratti innovativi.

### 3. IL DIRITTO DEI 'FIGLI DI NOÉ' E LA RATIO NATURALIS

Già in età post-esilica, muovendo da alcuni versetti del libro del Genesi<sup>29</sup>, la letteratura rabbinica aveva proposto l'idea di un diritto noaico valido per l'intera umanità e non per il solo Israele: tale diritto risaliva verticalmente sino alle origini, precedendo la divisione dell'umanità in ceppi diversi, l'elezione abramitica e la legislazione mosaica, ma per altro verso si estendeva orizzontalmente a regolare i rapporti con i contemporanei non ebrei<sup>30</sup>. «Se questi infatti non erano soggetti al patto mosaico che fondava la legislazione nazionale del popolo ebraico... erano però figli del patto noaico (*beneh Noah*), che fondava una legge universale, un 'cre-

28. Il solo luogo ove Toralba fornisce chiarimenti più dettagliati è quello in cui enuncia il nucleo deistico, e in senso lato monoteistico di questa religione che proprio per il fatto di venerare un'unica divinità dimostra di essere a un tempo la più semplice e la più antica. Cfr. C., p. 142: «Constat igitur, optimam atque antiquissimam omnium religionem ab aeterno Deo cum recta ratione mentibus humanis insitam, quae quidem Deum aeternum ac solum homini colendum proponit, quoniā superius demonstratum est, Deum illum ab omni corporum contagione alienissimum, rerum omnium conditorem et conservatorem esse, qui cum optimus maximus sit, summum etiam cultum ei deberi, cetera numina, quae ab eo creata sunt, honoris cultu illi anteferre aut conjungere sine ingenti periculo posse neminem». Segue il consueto elenco di personaggi biblici (ma premosaici) che comprende: Abele, Henoch, Noé, Sem, Abramo, Giobbe. Toralba aggiunge tuttavia anche un significativo riferimento a Platone: «Nihil enim verius a Platone dici potuit, quam antiquissimos humani generis parentes eo posteris meliores fuisse, quo propius aberant a conjunctione Deorum» (*ibid.*). Simplicio è invocato poi a confermare la dottrina platonica. In un altro passo Toralba omette invece il riferimento a Noé: «Haec igitur mea sententia est, primos illos aurei saeculi parentes, quos superius diximus, Abelem, inquam, Enochum, Jobum sine lege, Mosen sine Christo veram illam divinam voluptatis fruitionem purissime lege naturae adeptos fuisse» (C., p. 190).

29. Gen. 9, 6 e 9, 4.

30. Cfr. V. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1983, pp. 3-35.

do minimo' su cui tutti potevano e dovevano convenire e su cui si poteva fondare una convivenza pacifica, nel rispetto delle diversità di ciascuno»<sup>31</sup>. Descritto come un «concetto limite» dell'ebraismo<sup>32</sup>, il diritto noachide aveva alimentato la riflessione giuridica, trovando una classica sistematizzazione nella *Mishneh Torah* di Maimonide e soprattutto nell'ultimo trattato del *Libro dei giudici*, intitolato *Diritto dei re e delle guerre*, ove l'idea di un'legislazione universale e razionale che prescindesse dalla particolarità dell'elezione di Israele trovava la sua naturale applicazione al diritto di guerra e alla situazione dello straniero residente in Israele e del proselita<sup>33</sup>. Né in Maimonide venivano trascurati gli aspetti propriamente teologici connessi all'idea di una religione universale noachide, benché, collocandosi in polemica con il razionalismo Kalam<sup>34</sup>, egli avesse comunque ristretto la salvezza dei «pii di tutte le nazioni» ai soli gentili che avessero aderito ai precetti di Noè riconoscendone la fonte nella rivelazione divina. Ne restavano invece esclusi quelli che vi erano pervenuti soltanto per convincimento razionale<sup>35</sup> (è noto che per questo tipo di esclusione Spinoza, nel

31. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito secentesco sulla tolleranza*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi sulla storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Olschki, Firenze 2001, II, p. 479 (il saggio della Boralevi, contenuto nel vol. cit. alle pp. 473-494, è risultato fondamentale per l'impostazione di questa parte della mia relazione e ad esso si rimanda per l'esame delle fonti e per la discussione della letteratura critica).

32. V. D. Novak, *op. cit.*, p. XIV ss.

33. Cfr. M. Maimonide, *Hilkhot Melakhim. The Code of Maimonides, The Book of Judges*, XIV, trad. inglese di A. M. Hershman, Yale University Press, New Haven 1949. Devo questi riferimenti all'*art. cit.* di L. Campos Boralevi.

34. Cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, New York 1952 (cfr. Boralevi, *art. cit.*, p. 484).

35. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, hrsg. v. C. Gebhardt (*Opera*, III, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg s.d. [1925], pp. 79-80): «At Judaei contra plane sentiunt; statuunt enim veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdui homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur, & non ut documenta Mosi prophetice revelata». Segue un citazione da Maimonide «cap. 8. Regum lege II» che così viene tradotto in latino: «omnis, qui ad se suscipit\* septem praecepta, & ea diligenter exequutus fuerit, is ex piis Nationum est, & haeres futuri mundi; videlicet, si ipsa suscepit & exequutus fuerit, propterea, quod Deus ea in lege praecepit, & quod nobis per Mosen revelaverit, quod filiis Noae eadem antea praecepta fuerunt, sed si ea a ratione ductus exequutus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus Nationum». In nota Spinoza, commenta con un \*: «NB. Judaeos putare, Deum Noae septem praecepta dedisse, & iis solis omnes nationes teneri: Hebraeae autem soli alia perplurima præterea dedisse, ut eam beatiorem reliquis faceret». Opportunamente la Boralevi, *art. cit.*, p. 484, menziona questo «attacco durissimo di Spinoza alla tradizione ebraica». Novak distingue tra il problema teologico della salvezza dei «giusti delle nazioni» e il problema giuridico della convivenza con i non ebrei (cfr. Novak, *op. cit.*, pp. 275-318), a cui allude Maimonide con il termine di «incola» (ospite straniero in Israele). Sugli sviluppi della nozione di legge naturale e noachide da Maimonide a Joseph Albo, da Spinoza a Uriel da Costa sono da vedere le considerazioni di F. Niewöhner, *Die Religion Nohas*

*Trattato teologico-politico*, polemizzerà assai duramente con Maimonide al quale attribuirà senz'altro l'opinione degli ebrei in generale, per i quali le vere opinioni e un retto tenore di vita non giovano affatto alla beatitudine, «finché l'uomo li segue soltanto per il lume naturale e non come leggi profeticamente rivelate a Mosé»). L'idea della legge di Noé, distinta e larvatamente contrapposta a quella di Mosé, riportava dunque indietro nel tempo il patto con Dio:

prima dell'alleanza con Abramo, che era stata poi sancita dalla Legge di Mosé accettata da tutto il popolo, riaffermava l'importanza del primo patto di portata universale. La prima alleanza tra Dio e gli uomini, in particolare tra Dio e Noé ed i suoi figli dopo il Diluvio sanciva l'impegno divino a conservare l'umanità e gli animali, al quale corrispondeva l'obbligo per gli uomini di rispettare non le leggi specifiche di un popolo, ma alcune esigenze fondamentali, vincolanti l'intera umanità<sup>36</sup>.

Benché non vi fosse nel *Colloquium* esplicita menzione dei «sette precetti» (*Sheva Mitzwoth Beneh Noah*) né degli sviluppi giuridici a cui essi avevano dato luogo nella tradizione rabbinica (a partire dal secondo secolo d.C. come documentavano sia il *Seder Olam*, un'opera tannaitica, sia il Talmud babilonese), non era tuttavia ignoto a Bodin il significato che la figura di Noé aveva assunto in quella che si potrebbe considerare come la storia biblica della religione naturale: sempre presente nelle genealogie evocate da Toralba e da Salomo, Noé rappresenta (per usare le parole di quest'ultimo) colui che «persistette nella stessa religione» di Abele ed Enoch, così da essere considerato l'unico «integer ac justus». Per Toralba l'eroe biblico è (insieme a pochi altri) l'emblema della «felicità» che si può ottenere seguendo il «puro culto di Dio e le leggi di natura»<sup>37</sup>. Privilegian-

bei Uriel da Costa und Baruch Spinoza. Eine historische Miniatur zur Genese des Deismus, in C. de Deugd (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam-Oxford-New York 1984, pp. 143-149; Id., *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1988, pp. 333-336.

36. L. Campos Boralevi, *art. cit.*, p. 479 (a questo articolo si rinvia per un'ampia e puntuale discussione delle fonti ebraiche del dibattito).

37. Così Salomo: «In eadem religione perstitit Noachus, qui solus mortalium omnium ipsius Dei testimonio ac judicio integer est ac justus appellatus» (C., p. 141). Gli fa eco poco oltre Toralba: «Qui ergo sic vixerit, ut purum Dei cultum et naturae leges sequatur, quis dubitet, quin eadem felicitate fruatur, qua nunc justus Abel, Henochus, Noah, Semus, Abrahamus, Jobus, caeteri, quod Deus ipse laudabili testimonio sibi gratissimos et sanctissimos esse declaravit?» (C., p. 142). Ai sostenitori dell'importanza del numero e dell'universalità come criteri decisivi per l'identificazione della vera chiesa, Coronaeus obietta che ai tempi di Noé la vera «chiesa di Dio» si riduceva unicamente alla sua «famiglia» («...Noachi aetate, cum in ejus familia ecclesiam dei constituisse planum sit», C., p. 203). È significativo che né la figura di Noé né quella di Giobbe ricevano attenzione nella lettura che del *Colloquium* ha fatto Rose (*cit. infra*, nota 40). Per Salomo il dominio di Noé sugli animali riproduce quello che venne attribuito ad Adamo e che secondo alcune capziose interpretazioni (da lui respinte) sarebbe anda-

do il tratto primigenio della religione «antichissima», da Abele a Noé, Bodin poteva peraltro modificare sensibilmente il valore del culto naturale e razionale, anche in rapporto alla prospettiva maimonidea. Se si pone attenzione ai tre possibili modi di adesione ai precetti noachidi da parte di non ebrei che erano stati codificati da Maimonide (per accettazione della legge mosaica che li riprende, per adesione alla rivelazione divina, o per mero convincimento razionale)<sup>38</sup>, è facile vedere come l'autore del *Colloquium* avesse operato di fatto una drastica revisione dell'intera dottrina: quanto alla legge mosaica, essa non fungeva più da canale privilegiato e veniva limitata al ruolo di conferma o rinnovata promulgazione, gravata però da aspetti rituali e politici la cui pertinenza – sottolineava lo stesso Salomo – era di fatto limitata ai soli membri di Israele, senza che ciò comportasse peraltro una loro condizione privilegiata. In secondo luogo, soprattutto nei numerosi interventi di Toralba, la rivelazione assumeva il carattere di un'attestazione importante sì ma sussidiaria, mentre il ruolo di fonte primaria e più autorevole competeva proprio alla «ratio naturalis», a cui invece, nell'impostazione maimonidea, veniva riservata una funzione solo derivata e dimidiata.

Il riferimento al tragitto noachide e premosaico della storia biblica consente inoltre di gettare nuova luce sul significato complessivo dell'opera bodiniana e di risolvere, in certa misura, il conflitto delle interpretazioni che su di essa si è addensato. Abbandonata la vecchia immagine del *Colloquium* come antesignano del deismo illuministico, a dividersi il campo sembrano essere rimaste due diverse letture, emblematicamente rappresentate dai contributi di Magnard e Rose: mentre il primo sottolinea il carattere intrinsecamente 'pluralistico' del *Colloquium*, privilegiando l'«indifferentismo» sostenuto da Senamus (di cui peraltro fornisce una «*justification noble*, celle de l'inconnaissance qui sacrifie au 'dieu inconnu' pour être certaine de ne point se tromper»<sup>39</sup>), Rose

to perduto in seguito al peccato (C., p. 306). Un accenno al «golden age» che va da Abele, a Noé, a Giobbe si trova invece nella Introduzione di M. Leathers Daniel Kintz alla trad. inglese del cit., p. XLIX.

38. È ancora utile il capitolo dedicato a Maimonide nell'opera classica di L. Strauss, *op. cit.*, cap. II.

39. Vedi P. Magnard, *Le Colloquium heptaplomeres et la religion de la raison*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, sous la dir. de Y. Ch. Zarka, Puf, Paris 1996, p. 88 (tutto l'art. pp. 71-88). Magnard è poi ritornato su questa interpretazione, precisandola, in: *Vérité et pluralisme chez Jean Bodin*, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, a cura di A. E. Baldini, fascicolo monografico de «Il Pensiero Politico», xxx (1997), pp. 267-275. Cfr. in part. p. 273: «Le pluralisme, qu'on aurait cru une épreuve fatale pour le sentiment religieux, allait dans le *Colloquium* se présenter comme l'agent de son plus bel élargissement». Oltre a questo fascicolo, sono da vedere specificamente sul *Colloquium*: *Jean Bodin. Colloquium Heptaplomeres*, hrsg. v. G. Gawlick und F. Niewöhner («Wolfenbütteler Forschun-

presenta invece Bodin come un «judaiser» e valorizza la stretta continuità fra l'ebraismo di Salomo e la religione naturale di Toralba, per sostenere che fra le due posizioni non vi sarebbe alternativa ma complementarietà, precisamente nel senso che il decalogo mosaico completerebbe e rinnoverebbe i precetti della legge naturale. Sono noti i passi (adeguatamente sottolineati dal Rose) in cui il decalogo mosaico – principalmente sulla scorta di Filone – viene presentato come una riformulazione della legge di natura, resasi necessaria per la sordità degli uomini al comando divino, o per il loro precipitare nell'iniquità<sup>40</sup>. Rispetto ad altre letture, quella di Rose ha senz'altro il merito di sottolineare il sostrato biblico ed ebraico sottostante al deismo del *Colloquium* e di radicarlo quindi in una tradizione religioso-culturale di cui esso è visibilmente nutrito (si pensi soltanto alla violenta polemica antitrinitaria e anticristologica in esso presente). Giustamente Rose insiste sul fatto che in quella cultura vi fosse assai maggiore continuità tra legge naturale e legge rivelata, tra Dio e natura, di quanto non apparirà poi alla luce delle cesure illuministiche. Tuttavia, proprio per il desiderio di sottolineare le continuità e malgrado il giusto riconoscimento dell'apertura universalistica che pure caratterizza la nozione di «vera religio» in Bo-

gen», 67), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996 (importante su questo tema il saggio di G. Gawlick, *Der Deismus im Colloquium Heptaplomeres*, ivi, pp. 13-26); *Bodinus Polymeres. Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, hrsg. v. R. Häfner («Wolfenbütteler Forschungen», 87), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1999. Utili le rassegne critiche di D. Quaglioni, *Verso un nuovo ritratto di Jean Bodin: appunti in margine alla letteratura più recente*, «Il Pensiero Politico», fasc. cit., pp. 169-183 e di M. Cline Horowitz, *Bodin and Judaism*, ivi, pp. 205-216. È interessante notare che, in occasione della traduzione italiana della *Démonomanie* le attenzioni critiche della congregazione dell'Indice si appuntarono anche sulle simpatie ebraizzanti dell'autore e diedero luogo ad una serie complessa di censure e di interpolazioni nel testo (si veda lo studio assai ricco e documentato di M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des Sorciers e le vicende della sua traduzione*, con un saggio introduttivo di D. Quaglioni, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1999, in part. pp. 102-109).

40. Così Salomo: «Nam cum Abrahamum legem altissimi coluisse legimus, quid est aliud, quam naturae legis exemplar secutum esse? Et quidem Philo Hebraeus: Edicta, inquit duarum tabularum nihil a natura discrepant, nec magno studio opus est, ut vitam exigas ad praecripta legum divinarum, quoniam nihil aliud, quam naturae legem et majorum nostrorum vitam continent». Il seguito chiarisce le ragioni per cui «Deus optimus maximus, hominum vicem misertus, eandem naturae legem sua voce renovare ac decalogo, quem tabulis lapideis inscriperat, complecti voluit». Da confrontare con un altro intervento di Salomo (C., p. 172): «Mei sensus, inquit, cum tuis, Toralba, plane congruunt, scilicet ea, quae ad salutem pertinent, naturae legibus omnia contineri». Per l'interpretazione di Bodin come «judaizer» si deve vedere tutto il libro di P. L. Rose, *Bodin and the Great God of Nature. The moral and religious universe of a Judaizer*, Droz, Genève 1980 (ma già l'ampio uso di elementi 'ebraici' era stato rilevato da G. Roellenbleck, *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin*, Gütersloh 1964).

din (religione non riducibile al solo giudaismo)<sup>41</sup>, l'analisi di Rose non coglie il fatto che un primo forte elemento di discontinuità era già interno e non esterno alla tradizione ebraica a cui l'autore del *Colloquium* largamente attingeva: l'universalità a cui punta la «*religio naturalis*» non era per Bodin uno sviluppo che si collocava a valle della tradizione mosaica, bensì andava ritrovato a monte della medesima, come il percorso originario di cui il decalogo e l'elezione costituivano a loro volta una ristretta selezione. L'universale non è il risultato di una secolarizzazione, secondo i moduli della storiografia otto-novecentesca, bensì il prodotto di una natura da porsi all'origine, secondo le categorie delle concezioni cinque e seicentesche della storia<sup>42</sup>.

#### 4. DISCUSSIONI SECENTESCHE SULLA *LEX NOAE*: GROTIUS E CUNAEUS

La tensione fra il tratto Abele-Noé e quello Abramo-Mosé poteva essere variamente modulata, accentuata o ridotta a seconda delle prospettive, e di conseguenza l'idea e le implicazioni del patto noachide venivano reinterpretate, con il variare dei contesti e degli obiettivi. Egualmente, anche la congenita ambiguità del plesso legge-religione si prestava ad essere declinata in direzioni differenti. Non a caso, nel Seicento (a parte la polemica di Spinoza), saranno prevalentemente gli aspetti 'giuridici' del patto noachide a influenzare il dibattito culturale: troppo radicale per essere recepita nel contesto europeo, la lettura bodiniana in termini di religione naturale rimarrà piuttosto nell'ombra, mentre verranno valorizzati gli strumenti di regolazione della vita sociale e civile contenuti nei «sette precetti». Non a caso, colui che è ritenuto il padre del moderno diritto naturale e internazionale, Grozio, discuté il problema e lungamente sin dalle prime pagine del *De jure belli ac pacis*, distinguendo finemente tra l'autentica idea biblica della «*lex Noae data*», così come è attestata nel *Genesi*, da una parte, e, dall'altra, le successive codificazioni rabbiniche, i cui punti di appoggio paiono essere piuttosto passi del *Levitico* e del libro di *Giobbe*<sup>43</sup>. Il contesto appartiene alla discussione sulla legittimità morale e giuridica della guerra (il titolo del cap. ii del libro I è

41. Vedi ad es. le conclusioni di Rose, *op. cit.*, p. 148: «Its civil character therefore, precluded Judaism as much as Catholicism from being that essentially pure *vera religio* sought after by Bodin»; e ancora: «Bodin's Judaizing led him not to Judaism, but rather to a *vera religio* which united natural religion with prophetic revelation, a religion which was both natural and revealed, the true religion of the Great God of Nature» (*ibid.*).

42. Vedi al riguardo il bel libro di M. D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance: une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Vrin, Paris 1996.

43. Cfr. Hugonis Grotii *De jure belli ac pacis libri tres* (cito dall'edizione «*Cum annotatis Auctoris, ex postrema ejus ante obitum cura... nec non Joann. Frid. Gronovii V.C. notae... editio novissima*», Amstelædami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1712), lib. I, cap. II, v, § 8, p. 36: «Huc

infatti «An bellare unquam justum sit») e in particolare Grozio si riferisce all'antico diritto noachide per appurare se il quinto preceitto (che vieta lo spargimento di sangue e l'omicidio) contenga una proibizione assoluta del ricorso alla guerra, come da taluni sostenuto. Ed è ancora significativo che, dopo aver affrontato il problema dal punto di vista del diritto di natura e del diritto delle genti, prima di inquadrarlo nella prospettiva del dettato evangelico e dei pronunciamenti della chiesa cristiana, Grozio esamina la questione dall'angolo dello «*jus divinum voluntarium ante Euangelii tempus*» e dedichi ampio spazio a quell'epoca, successiva al tempo violento dei giganti e alla loro punizione con il diluvio, tempo in cui

instaurato post diluvium humano genere, ne mos idem invalesceret, severius occur-  
rendum Deus censuit: & repressa prioris sæculi lenitate, quod naturæ non iniquum  
esse dictabat, & ipse permisit, ut insons esset, qui homicidam occidisset. Quod po-  
stea institutis judiciis summas ob causas ad judices solos restrictum est; ita tamen ut  
moris pristini vestigium manserit in jure ejus, qui occisum sanguine proxime attin-  
geret, etiam post Mosis legem, qua de re infra fusius agetur<sup>44</sup>.

Suffragata da altri passi relativi alla legge mosaica, la conclusione di Grozio è favorevole all'impiego della guerra «giusta», entro le condizioni di legittimità che l'intera sua opera illustrerà, e va dunque contro un'interpretazione troppo restrittiva del diritto noachide («*Sufficere haec videntur, ut appareat legem Noæ datam non eum habere sensum quem vol- lunt, qui bella omnia eo argumento impugnant*»<sup>45</sup>); ma al di là della questione specifica e della sua soluzione è importante il rilievo che il giurista olandese assegna al diritto dei figli di Noè, posto accanto e sullo stesso piano della legge mosaica e di quella evangelica.

Ancora maggior fortuna avrà il tema nell'ampia letteratura che si svilupperà in Europa sulla costituzione della *res publica hebraica*, su cui dibatteranno autori come Cornelius Bertram, Carlo Sigonio e Franciscus Junius nel Cinquecento, lo stesso Grozio, Johannes Buxtorf e soprattutto Petrus Cunaeus nel Seicento<sup>46</sup>. Fu in particolare quest'ultimo, in un'opera assai rinomata *De Republica Hebraeorum libri tres* (Lugduni Batavorum

pertinet vetus, quæ apud Hebræos exstat, traditio, leges plures Noæ filiis datas à Deo, quæ non omnes à Mose narratæ sint, quia satis erat ad ipsius institutum eas postea in lege peculiari Hebræorum esse comprehensas. Sic adversus nuptias incestas legem veterem, quanquam à Mose suo loco non memoratam, exstitisse appareat Levit. xviii. Inter ea autem quæ Noæ libe-  
ris Deus edixit, hoc quoque ajunt fuisse, ut non homicidia tantum, sed & adulteria, & concu-  
bitus incesti, item violentæ rapinæ morte punirentur. Quod ipsum confirmant Jobi verba  
xxxii, II».

44. Ivi, § 5, pp. 35-36.

45. Ivi, § 10, p. 37.

46. Cfr. L. Boralevi, *art. cit.*, p. 482 ss.

1617 – tradotta in inglese e pubblicata a Londra nel 1653), a rilanciare con forza il tema sul piano giuridico-politico: come afferma sin dalle prime pagine, vi fu un tempo «ante Mosis tempestatem» in cui, pur non essendovi «iura scripta», vigevano tuttavia leggi non consegnate «publicis tabulis». Tali erano i «septem praecepta» che il Talmud dice essere stati dati «ai figli di Noé»: «ea iustitiae regulas quasdam continebant, quibus carere hominum vita nequibat»<sup>47</sup>. Come già per Grozio, anche per Cunaeus la situazione di guerra rappresenta il contesto naturale in cui introdurre il discorso sui «sette precetti», la cui validità egli estende anche all'epoca prenoachide: essi furono dati direttamente da Dio all'umanità intera, a partire da Adamo, e sarebbero in vigore per una sorta di tacito consenso fra tutti gli uomini («ex tacito sensu cuiusque»). L'aspetto religioso su cui Cunaeus si sofferma maggiormente concerne invece il divieto di idolatria (il secondo precetto), per spiegare come, anche prima del patto con Abramo, Noè, Sem ed altri, «pur vivendo in mezzo a popoli idolatri, furono pur capaci di ascoltare la voce dell'unico Dio»<sup>48</sup>.

##### 5. SELDEN: IL DIRITTO NATURALE ‘SECONDO LA DOTTRINA DEGLI EBREI’

Come per Bodin nella situazione delle guerre civili francesi, così nell'Inghilterra scossa dalla rivoluzione puritana l'idea di una situazione giuridico-religiosa, che fosse a un tempo naturale e scritturale, razionale e biblica, dovette esercitare una potente suggestione su uno degli esponenti più autorevoli del diritto, orientalista e politico, erudito e funzionario reale: John Selden. Nel suo *De Jure Naturali et Gentium Iuxta Disciplinam Ebraeorum*, pubblicato a Londra nel 1640, si può dire che trovi nuova attuazione l'idea di una codificazione universale, a un tempo biblica e razionale. Sin dal titolo, Selden insiste sulla novità dell'opera, il cui obiettivo consiste nel tentativo di sviluppare un diritto di natura basato non più soltanto sulle fonti classiche o romane di età imperiale, bensì «iuxta disciplinam Hebraeorum», fondato cioè su quello «*Jus Mundi*» («Iure Mundi», «seu omnium Hominum omnimodarumque tum Gentium tum Aetatum Communi») che Dio avrebbe sin dal principio della creazione «indica-

47. Petri Cunaei *De Republica Hebraeorum libri tres...*, Lugduni Batavorum, apud Elzevirium, 1617; cito dalla «editio novissima», Amstelodami, apud Joannem Janssonium, 1666, lib. I, cap. I, p. 3.

48. Ivi, lib. II, cap. xix, pp. 203-204 (su questo punto in Cunaeus, cfr. L. Boralevi, *art. cit.*, pp. 486-487). Sulle tematiche del diritto naturale nel xvi secolo si veda ora: M. Scattola, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ‘ius naturae’ im 16. Jahrhundert*, Niemeyer, Tübingen 1999. Cfr. l'interessante recensione di M. Mulsow, «*Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*», xxviii (2001), pp. 440-444.

tum, infusum, imperatumque»: cioè, chiarisce subito Selden, su quel che gli Ebrei chiamano «*Mitzwoth Beneth Noah Praecepta seu Ius Filiorum seu Posterorum Noachi*», «utpote quo nomine Genus Humanum, à Noache secundò, quemadmodum fermè ab Ada primò, propagatum, innuere, eis est solenne»<sup>49</sup>. Il voluminoso trattato di Selden è diviso infatti in sette libri, ciascuno dei quali corrisponde a uno dei precetti dell'antico diritto noachico, secondo l'ordinamento proposto da Maimonide<sup>50</sup>. Che Selden non fosse mosso da curiosità erudita o da semplice intento antiquario, di cui peraltro fa ampio sfoggio, si evince con chiarezza dal fatto che l'idea di un diritto naturale universale e razionale, dunque premosaico, si inserisce con lui in un contesto tutto moderno e attuale, risentendo del nuovo clima intellettuale tipico dell'Europa del primo Seicento. La sfida da raccogliere non è più tanto quella bodiniana, bensì quella groziana descritta, con i classici riferimenti a Carneade, Epicuro e Aristippo, negatori del diritto di natura, nei *Prolegomena al De iure belli ac pacis*. E non a caso è pro-

49. Joannis Seldeni *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum, libri septem*. Londini, excudebat Richardus Bishopius, 1640, Praefatio, p.n.n. Su Selden sono da vedere i volumi recenti: D. Sandler Berkowitz, *John Selden's Formative Years. Politics and Society in Early Seventeenth-Century England*, Folger Books, Washington-London-Toronto 1988; P. Christiansson, *Discourse on History, Law, and Governance in the Public Career of John Selden, 1610-1655*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1996. Entrambi questi studi non indagano peraltro l'attività di Selden 'ebraista'. Ad un aspetto particolare di questa attività è invece rivolto lo studio di J. R. Ziskind, *John Selden on Jewish Marriage Law: The 'Uxor hebraica'*, Leiden 1991. Cfr. inoltre: I. Herzog, *John Selden and Jewish Law*, «Publications of the Society for Jewish Jurisprudence», III (1931) (ristampato in Id., *Judaism: Law and Ethics*, London 1974, pp. 67-79). Per lo sfondo generale dei rapporti fra cultura ebraica e cultura cristiana nel '600, si vedano i volumi collettivi: *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, ed. by J. Van den Berg and E. G. E. van der Wall, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988 (in part. il saggio di R. H. Popkin: *Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640-1700*, ivi, pp. 3-32); *Sceptics, Millenarian and Jews*, ed. by D. S. Katz and J. I. Israel, Brill, Leiden 1990; *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, ed. by R. H. Popkin, Kluwer, Dordrecht 1994; *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A celebration of the Library of Narcissus Marsh*, ed. by A. P. Coudert, S. Hutton, R. H. Popkin, G. M. Weiner, Kluwer, Dordrecht 1999; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München 2000.

50. Nella *Praefatio* così li enumera Selden: «Capita hujus Iuris Septena, quae Illustriora sunt, à scriptoribus Christianis subinde habes, sed nec sine crassissimo subinde errore, generatim memorata. Nullibi autem explicata. Ea sunt de *Cultu Extraneo seu Idololatria*; de *Blasphemia*, de *Homicidio*, de *Incestu ac Concubitu illicito*, de *Furto*, de *Esu membra seu partis ab animali hactenus viventi disceptae*, et de *Judiciis seu regimine Forensi* atque *Obedientia quam Civilem vocamus» (*Praefatio*, p.n.n.). Dopo la redazione del presente saggio è stato pubblicato uno studio complessivo dell'opera di Selden: S. Caruso, *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, 2 voll., Giuffrè, Milano 2001, che dedica un capitolo in particolare al *De Jure*: cap. xxxi, «Selden giusnaturalista», vol. II, pp. 659-728.*

prio quello il contesto scettico ampiamente riproposto da Selden sin dalle prime pagine, con grande florilegio di citazioni classiche e patristiche, benché Grozio non venga citato, forse perché non c'era bisogno di nominarlo perché i suoi lettori intendessero l'attualità del problema. Oltre a menzionare i tradizionali conflitti filosofici tra «Academici, Peripatetici, Stoici, Epicurei, Sceptici»<sup>51</sup>, oltre a ricordare le discordanze esistenti tra costumi e civiltà, nonché il pullulare delle «eresie» cristiane, Selden aggiunge precisi e ampi riferimenti alle esperienze di inganni sensoriali relativi a «colore, figura, distanza, grandezza, luogo, movimento», esperienze aggiornate con le osservazioni galileiane sulle macchie solari e con l'uso del telescopio<sup>52</sup>.

La disfonia scettica rappresenta sì una sfida importante, ma non insuperabile, nella prospettiva seleniana: la consapevolezza dei limiti del sapere umano è infatti temperata da un atteggiamento moderatamente ottimistico, indotto da una sorta di sperabile analogia tra i progressi delle conoscenze fisico-matematiche e quelle relative al mondo morale: come dal calcolo delle ombre si traggono indizi circa le reali dimensioni dei corpi, così anche da «errori e inganni, colti con l'ausilio del giudizio», «tutior multò ad Veritatis arcem via s̄aepē sternitur»<sup>53</sup>. Se a spiegare le varietà dei fenomeni ottici, ivi compresi i più illusori (le «hallucinationes»), potranno essere invocate le particolari situazioni di posizione, distanza o medio, allo stesso modo in morale si realizzeranno progressi rispetto al vero proprio per il mutare delle «posture dell'occhio dell'intelletto»<sup>54</sup>. L'analogia morale / ottica si spinge anzi, nelle parole di Selden, a delineare una genesi delle conoscenze etiche che, pur tenendo conto delle dispersioni e delle deviazioni («ob diversitatem aliquam medii, id est, seculorum, rerumpublicarum, geniorum, ingeniorumque varietatem in quam tandem inciderunt»), sia tuttavia in grado di risalire sino a quelli che sono «più prossimi all'origine», così come dei raggi solari si può ripercorrere la traiettoria sino al punto di partenza, nonostante le diffrazioni o le colorazioni diverse<sup>55</sup>. È appunto nel risalire all'origine che Selden ritro-

51. Selden, *op. cit.*, I, I, p. 2. Ma più oltre fa precisi riferimenti a Carneade e ad Aristippo (p. 38).

52. Insieme a Lucrezio (riguardo alle illusioni ottiche, all'influsso del medio ecc.) Selden cita il *Sidereus Nuncius* per l'osservazione delle quattro stelle intorno a Giove mai prima constatate e il *Dialogo dei massimi sistemi* (ivi, p. 7).

53. Ivi, p. 8.

54. Cfr. ivi, p. 8: «Stationum item quasi mutationes (quae in coloribus, distantiis, figuris, magnitudinibus discernendis oculo adeò necessariae sunt ut ferè nihil supra) seu varias oculi, sic dicere liceat, illectivi posituras, haud parum supplent illi qui ævo, patria, studiis diversi in consilium accersuntur. Etiam qui apertiùs hallucinantur, vicem monitoris, ne quis sic denuo aut in similibus impingat, quandoque obtinet».

55. Ivi, pp. 8-9. Selden è stato messo in precisa connessione con le teorie giusnaturalistiche

va «*Juris Morumque præcepta singularia*»: precetti più antichi di Mosé, solo in parte simili a quelli contenuti nel decalogo, e tali che solo ad essi sarebbe stato obbligato l'intero genere umano, a prescindere dall'appartenenza al popolo di Israele<sup>56</sup>.

#### 6. LA CRISI SCETTICA DEL DIRITTO NATURALE E IL PROBLEMA DELL'OBBLIGAZIONE

Per formazione ed interessi, Selden era particolarmente attento a cogliere le potenzialità giuridiche implicite nell'idea del diritto noachide, che per lui correttamente si estendeva ad abbracciare l'intera umanità, ivi comprese le genti pagane<sup>57</sup>: in particolare, sul dettato biblico egli innestava la sua particolare teoria dell'obbligazione: obbligare richiede un'autorità di potere superiore, in grado di vincolare i sottoposti all'obbedienza. Selden rifletteva soprattutto sul deficit di obbligatorietà che investe il diritto naturale quando sia pensato in una prospettiva meramente 'orizzontale', senza risalire alla fonte dell'obbligo. In un capitolo notevole, il giureconsulto inglese meditava dunque sui limiti della «*recta ratio*», sull'incertezza e sull'incostanza che hanno sempre afflitto «l'uso della nuda ragione», sulla varietà delle definizioni di bene e male in cui si sono persi i filosofi, sull'impossibilità di ricorrere ad un arbitro che sia in grado di comporre queste liti<sup>58</sup>. È in questo contesto marcatamente scettico che, dopo aver ricordato le diverse moralità (o immoralità) via via autorizzate dalle scuole filosofiche (come l'incesto consentito da Zenone e Crisippo,

di Grozio e Hobbes da R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, cap. iv, pp. 82-100. Per il rapporto con Grozio cfr. anche H. Klee, *H. Grotius und Johann Selden: von den geistigen Ursprüngen des Kampfes um die Meeresfreiheit*, P. Haupt, Bern 1946.

56. Selden, *op. cit.*, p. 10: «*Haec inter contemplandum, video hoc imprimis esse prætereà animadvertisendum; apud Ebræos, præter Mosaica instituta veterisquæ federis disciplinam sub Mose inchoatam, quam sibi faciunt ipsi hæreditatem propriam (unde tam Mahomedani quam Christiani, ut Gentiles taceamus, quamplurima suis aptarunt) fuisse Juris Morumque præcepta singularia, scripto seu literis ipsis, nedum Mose, antiquiore multo sortita originem, ac partim Mosaicis similia partim dissimilia multoque pauciora. Atque ad haec tantùm Universum Genus Humanum reliquum populosque ceteros obligari, ipsos [Hebræos] voluisse, uti ad Juris Naturalis ac Universalis Officia à mortalium nemine violanda».*

57. Cfr. ad es. *ivi*, I, X, p. 120, ove l'attribuito di 'noachide' si estende sino a comprendere Abramo: «*Tametsi nemo non videt Abrahamum ipsum etiam Noachidem fuisse, quo etiam vocabulo non rarò in commentariis eorum nuncupatur, quatenus nimirum ante legem Mosaicam datam floruit numinemve coluit*». Ma, nota Selden, in seguito all'introduzione della circoncisione i suoi successori vollero essere denominati «*Abrahamicus aut Israelitæ*», per distinguersi anche in questo modo dai «*Noachidae*».

58. *Ivi*, I, VII, p. 86 ss.

il furto, il sacrilegio e l'adulterio ammessi da Teodoro, l'ateismo raccomandato ancora da Teodoro e da Diagora di Melo, la comunione delle donne proposta da Platone ecc.), l'autore del *De Jure* citava la celebre contestazione dell'esistenza del diritto di natura presente in Archelao, Aristippo e Carneade, con parole non diverse da quelle riportate da Grozio nei *Prolegomena* al *De jure belli ac pacis*<sup>59</sup>. Dei quattro modi di fondare il diritto di natura che Selden analizzava, i primi tre si rivelavano del tutto inadeguati a garantire alcun tipo di certezza e offrivano anzi argomenti a quella particolare forma di scetticismo giuridico che riduceva anche il diritto di natura a diritto particolare e contingente, non diverso da quello positivo. Si tratta dei modi classici della tradizione giusnaturalistica, e cioè la ricerca di una base comune alla natura animale, secondo la celebre definizione del *Corpus Iuris*, l'argomento del *consensus gentium sui mores* fondamentali, infine l'uso della *recta ratio*<sup>60</sup>. Soltanto il quarto modo, secondo Selden, sarebbe riuscito nell'intento di rendere socievoli gli uomini altrimenti «Incoibiles»<sup>61</sup>, e cioè con il ricorso ad una fonte di obbligazione superiore, in definitiva quella che discende «de Naturæ Parentis seu Numinis sanctissimi Imperio, Autoritate atque Indicatione»<sup>62</sup>.

Nella prospettiva seldeniana, l'idea del diritto noachide rispondeva dunque a esigenze diverse ma fra loro collegate: costituiva un'efficace risposta alla crisi scettica che metteva in dubbio la nozione di «recta ratio»;

59. Ivi, I, vii, p. 90: «Accedant Archelai item, Aristippi, Carneadis placita quibus nihil omnino ex natura Justum admittitur sed omnia quæ illa induunt nomina ex legibus scriptis hominumque arbitrio aut utilitate pendunt. Alii etiam tantundem acriter propugnarunt». Il riferimento marginale va al Callicle del *Gorgia* platonico, alla storia dell'anello di Gige nel secondo libro della *Repubblica* e ad Aristotele, *Elenchi sofistici*, 12, 173a 7 ss., ove è ripreso e discusso l'argomento di Callicle.

60. Un riepilogo di queste insufficienze nell'inizio del cap. viii del libro I, p. 95.

61. Utile la discussione dello stato di natura I, vii, pp. 92-94. Su queste teorie seldeniane si vedano anche: J. P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, MacMillan, London 1992, pp. 42-45; R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 214-218.

62. Selden, *op. cit.*, I, viii, p. 95: «Nimirum docent tum Philosophi magni tum Patres Christiani, quemadmodum etiam Jurisconsulti nonnulli expressim, Deum, ut Naturæ Parentem universique Rectorem, hominum animis insevisse, indicasse, imperasse, alia quaedam, sigillatim etiam designata, Boni & Honesti nomine observanda, alia similiter nomine Mali ac Turpis perpetuò fugienda, atque inde conflari jus Naturale seu ejusdem velut in unum corpus partes coalescere singulares. Atque ex hisce solùm (qualisunque interea pullulaverit) è nudo rationis humanæ usu ac operatione absque admissa ejusmodi institutione, indicatione atque imperio, Sententiarum seu Opinionum seges) Obligationem eam quæ Naturalis est uti & Permissionem pendere. Adeo ut alia eousque Turpia esse, alia eousque Bona & Honesta illinc designentur, ut ex imperio Naturæ Parentis ejusque autoritate, qua universi obligamur, sic nunquam esse desinant, atque insuper poena consequatur Violationem ejus quod ita ex imperato observari debeat, uti & Observationem præmium».

offriva al diritto naturale un fondamento non solo teorico, ma pratico e vincolante, in quanto designava una fonte autorevole di obbligo; supportava la riflessione filosofica con il ricorso al dato biblico, indicando nel contempo un piano di universalità anteriore alle divisioni confessionali.

Selden, che cita i sette precetti del diritto noachide secondo la classica impostazione maimonidea<sup>63</sup>, né manca di riferirsi, fra gli autori contemporanei, a Cunaeus («vir eruditissimus atque in literis hisce [hebræis] versatus»)<sup>64</sup>, sottolinea inoltre il peculiare rapporto che si instaura tra diritto noachide e legge mosaica: alla stregua di una legge positiva nei confronti del diritto naturale, il decalogo mosaico reitera, ma anche specifica e definisce ulteriormente quello noachide; il suo orizzonte di validità o di inclusione non va però oltre i confini del popolo ebraico, mentre l'epitologo dei figli di Noè si estende a tutte le genti, al punto che se mai vi fossero popoli che non lo rispettassero, questi sarebbero meritevoli di esclusione dal consorzio umano o direttamente di sterminio (ad es. chi in guerra non rispettasse i precetti noachidi sarebbe passibile di eliminazione immediata). Nel suo tentativo di guadagnare il massimo di universalità risalendo indietro nella storia dell'umanità, Selden si preoccupa anzi di riportare ben oltre Noé su fino ad Adamo le origini vere del diritto, ristabilendo così una stretta continuità tra la definizione giustinianea del diritto naturale («quod cum ipso genere humano rerum natura prodidit») e la

63. Cfr. ad es. *ivi*, I, x, pp. 118-119: «I de Cultu EXTRANEO. II de Maledictione Nominis sanctissimi seu Numinis. III de Effusione Sanguinis seu Homicidio. IV de Revelatione Turpitudinum seu Turpitudine ex concubitu. V de Furto ac Rapina. VI de Judicis seu Regimine forensi ac Obedientia Civili. VII de Membro animalis viventis non comedendo». Così commenta: «Priora sex in ipsis rerum initia is homini imperata à numine esse aiunt; velut primordialem legem & matricem omnium præceptorum Dei quemadmodum ea quæ primis parentibus imperabantur vocat Tertullianus. Atque pro Naturalibus seu Universalibus sumunt & numquam non obtinentibus. Id quod pariter etiam de Septimo dici quidem posset». Altri ritengono invece che il settimo invalse soltanto dopo Noé, poiché ai primi uomini non era consentito l'«esus carnū». E prosegue Selden: «Nuncupari autem simūl omnia hæc ad genus humanum sic attinentia... *Præcepta Noachidarum seu filiorum aut liberorum Noachi aliquoties jam diximus*». A margine dell'«aiunt» Selden pone un riferimento a Maimonide: «*Halach. Melachim* cap. 9». Un elenco di altri autori che si riferirono ai sette precetti noachidi si trova a pp. 125-129 e fra questi Selden ricorda Tommaso, Niccolò Liranus, Grozio, Gilbert Genebrard, Guglielmo Schikardus, Manasseh Ben Israel. In particolare Selden cita il libro talmudico *Seder Olam* (cap. v), ove la classificazione e l'ordine dei precetti sono lievemente diversi, giacché al primo posto si trova il comandamento: «servare jus publicum». Maimonide è una fonte importante anche per il discorso storico-critico che Selden ha condotto sull'idolatria nel suo *De Diis Syris*, come ha dimostrato in modo convincente e documentato Martin Mulsow nel suo ricco articolo: *John Seldens De Diis Syris: Idolatriekritik und vergleichende Religionsgeschichte im 17. Jahrhundert*, «Archiv für Religionsgeschichte», III (2001), pp. 1-24, in part. pp. 7-9.

64. Selden, *op. cit.* II, III, p. 156. L'autore cita la stessa frase che noi abbiamo riferito *supra*, vedi nota 47.

rivelazione biblica, che vede in Dio non solo l'autore della natura umana ma anche la fonte della norma («Imperantis præcepta simul cum ipsa rerum natura orta & per genus humanum propagata»)<sup>65</sup>. Né si tratterebbe per Selden di una mera congettura speculativa, se è vero – come riferisce con evidente approvazione – che qualcuno ha potuto reperire nella formula con cui Dio nel *Genesi* ordina ad Adamo (Gen. 2, 16: «Et præcepit Dominus Deus ipsi Adam dicens de omni ligno horti comedendo comedes») un riferimento cifrato ai sette precetti dei figli di Noè («signum est seu indicatio septem præceptorum quæ Noachidis imperata sunt», nelle parole di Rabbi Jehuda Ben Samuel riportate da Selden<sup>66</sup>).

#### 7. TOLLERANZA NOACHIDE? SELDEN E IL PROBLEMA DEL CULTO

Non vi è traccia nel testo seldeniano di riferimenti diretti al *Colloquium Heptaplomeres* di Bodin, anche se non si può escludere una conoscenza più o meno diretta dell'opera, che aveva circolato anche in Inghilterra, tanto che si è potuto reperirla ad esempio nella biblioteca privata di John Milton<sup>67</sup>; gli altri scritti del giurista angevino gli erano ovviamente ben presenti, compreso il *Theatrum universae naturae*. Pertanto, l'accostamento con il *Colloquium* allude non ad una filiazione storica, ma ad una comparazione di motivi dottrinali presenti entro una tempesta europea comune, quella della repubblica dei dotti che pur nelle sue diverse articolazioni professionali stava costruendo un orizzonte unitario al di sopra delle divisioni confessionali. Tra questi miti fondatori della *République des Lettres*, il tentativo di ringiovanire e di arricchire con gli strumenti dell'umanesimo biblico le nozioni classiche di diritto e religione naturali costituiva un tratto certo non secondario né trascurabile, benché nel complesso minoritario e circoscritto a piccoli gruppi. Selden non apparteneva alla cerchia dei cristiani ebraizzanti, come invece si è sostenuto, con buoni argomenti, per Bodin. In verità, al di là delle grandi differenze storiche, sembra che entrambi i personaggi fossero accomunati dall'obiettivo di

65. Ivi, I, VIII, p. 104. Vi è poi in Selden tutta una teoria (di matrice averroistica) relativa all'azione dell'intelletto attivo che avrebbe preservato nei discendenti di Noè la consapevolezza di questi precetti. Si veda al riguardo: J. P. Sommerville, *John Selden, the law of nature, and the origins of government*, «Historical Journal», xxvii (1984), pp. 437-447.

66. Il riferimento marginale indica: «In *Sepher Cozri* part. 3 § 73» (Selden, *op. cit.*, I, x, p. 124).

67. Cfr. L. I. Bredvold, *Milton and Bodin's Heptaplomeres*, «Studies in Philosophy», xxi (1924), pp. 399-402. Per uno quadro più generale cfr. K. Cohen, *The Throne and the Chariot. Studies in Milton's Hebraism*, The Hague 1975 e, più recentemente: *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought, 1650-1800*, ed. by R. H. Popkin, Brill, Leiden-New York-Köln 1988; *Jewish Messianism in the Early Modern World*, ed. by M. Goldish and R. H. Popkin, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001.

favorire un'intesa fra le religioni, che si ponesse al di qua del discriminio da cui aveva tratto origine una storia particolare, sia pure illustre e privilegiata, come quella del popolo di Israele. In Bodin le implicazioni 'liberali' di tolleranza e universalismo religioso sono esplicite e dichiarate, almeno nel testo del *Colloquium*, mancano invece in Selden le riflessioni irenistiche che avevano animato l'umanista angevino: nel giureconsulto inglese sono piuttosto le tematiche erastiane a inquadrare la complessa problematica dei rapporti tra politica e religione e non si può certo dire che la sua formazione intellettuale, per quanto influenzata dalle tendenze arminiane del Tew Circle, lo rendesse sensibile a temi apertamente deistici.

In compenso, il libro II e almeno in parte il libro III del suo *De Jure Naturali et Gentium* contengono alcune riflessioni sul tema della religione naturale originaria (e sui diritti e le sanzioni che l'accompagnano) in cui è dato ritrovare, sotto la spessa coltre giuridica ed erudita, uno spirito di autentica tolleranza e libertà. Il libro II, in particolare, essendo volto a illustrare il precezzo che vieta il «*cultus extraneus*» o idolatria, da un lato sottolinea con Maimonide la diretta continuità rispetto al precezzo parallelo del decalogo mosaico<sup>68</sup>, ma rileva d'altra parte con lo stesso filosofo che la distruzione dei templi idolatrici, mentre è dovuta sulla terra di Israele, non è invece consentita al di fuori dei suoi confini<sup>69</sup>. Operando una rete sottile di distinzioni (sulla scorta di fonti talmudiche e rabbiniche, fra cui spicca ancora una volta Maimonide), Selden precisa che se il Noachide è tenuto per diritto naturale ad astenersi dalla blasfemia e dalla profanazione del nome divino, non per questo è obbligato alla santificazione del medesimo secondo le modalità che vincolano un israelita<sup>70</sup>. Del resto, ad una definizione assai restrittiva e puntuale della blasfemia<sup>71</sup> (punita,

68. Selden, *op. cit.*, II, 1, p. 135.

69. Ivi, II, II, p. 139. Anche la facoltà di erigere statue e di fare immagini è vietata ai «Noachidi» o ai «*Proselyti domiciliis*» per non dare pretesto al rinnovamento dell'idolatria, benché la creazione di simboli di culto sia di per se stessa consentita e anzi lodabile: «*Cum alias Noachidi ex jure Naturali seu omnium hominum communi id neutiquam omnino vetaretur, sed planè et licet et cum pietatis laude fieret*» (cfr. II, VI, capitolo dedicato al tema «*De facultate Statuam seu Titulum erigendi*»), ove Selden nota: «*Cum alias Noachidi ex jure Naturali seu omnium hominum communi id neutiquam omnino vetaretur, sed planè & licite & cum pietatis laude fieret*», p. 185).

70. È da vedere tutto il cap. II del libro II: p. 253 ss., il cui titolo così recita: «*Sanctificationis nominis Divini praecepto Noachidas, juxta Ebraeos, non teneri. Profanationis Nominis superius ostensae genus nullum, in Interdicto de Maledictione Nominis Universalis seu Naturali, contineri; sed horrendum illud Blasphemiae genus quo Sanctitas, Potestas, Veritas, Unitas Numinis sanctissimi, sive Convitio seu verborum contumelia proscinditur, sive ex professione actuve aliquo scienter, procacius & consequenter negatur...*».

71. Ivi, p. 254: «*Gravius illud et horrendum flagitium... Maledictionem seu execrationem*

nel caso del «Proselytus domicilii» con la morte<sup>72</sup> e comunque tassativamente proibita dal diritto noachide), fa da contrappunto nel testo seleniano un'assai maggiore latitudine quanto alla determinazione del culto divino a cui sarebbero tenuti, per lo stesso diritto, i non israeliti. La questione è affrontata principalmente nel libro III<sup>73</sup>, ove Selden discute la questione se i due precetti negativi (evitare l'idolatria e la bestemmia) contengano implicitamente il dovere di venerare il Dio vero secondo le modalità sancite nella legge israelitica («id est utrūm insuper Colendum ex jure Hominum communi vellent [Hebræi] Deum Verum ac Benedicendum»<sup>74</sup>). L'impostazione del discorso è prettamente giuridica e si limita al piano del diritto naturale, senza entrare nel merito del precetto religioso, tracciando un'evidente distinzione tra il dettato di legge e il comandamento religioso: al di là dell'idolatria e della maledizione di Dio, secondo Selden non vi è nel diritto noachide altro delitto (riguardante la divinità) che sia perseguitabile «in foro», cioè penalmente (diverso ovviamente è il piano morale o religioso che riguarda la salvezza dell'individuo dinnanzi a Dio). Pertanto non vi è luogo, in questa prospettiva, per un «precetto affermativo» riguardante il culto. Vige naturalmente un obbligo morale che raccomanda di venerare la divinità, ma esso è garantito da una sanzione prettamente religiosa, non civile: «Quem [cultum] tamen si non præstant, Numinis solius expectandam esse, non civilem, vindictam»<sup>75</sup>. Sulla natura di questo culto da prestarsi per diritto naturale, Selden, coerentemente con tutta l'impostazione del diritto noachide, di-

Nominis Divini... ipsissimam esse volunt Blasphemiam quæ Interdicto hoc vetatur. Scilicet, quando Sanctitas, Potestas, Veritas, Unitas Numinis aut convitio ultrò ac disertè proscinditur, aut ex professione actuve aliquo palam ac procaciter negari consequenter deprehenditur.

72. Vedi ivi, II, II, p. 261 ss.

73. Significativo il titolo del lib. III: «In quo dispicitur, utrūm, ad Cultum aliquem Divinum alium praeter eum qui Sempli jam enarratorum binorum interdictorum (qua Negativa sunt) & quæ sequuntur Præceptorum reliquorum Noachidarum Observatione continetur, obligari voluerint Ebræi Noachidas seu Gentiles, & ad Qualem. Item Qualis Proselyto domicilii seu Gentili Hierosolymis alibive in ditione Israelitica Cultus, ex Jure Gentium sive Imperativo sive Interveniente, Permissus; qualis Interdictus. Et quid statuerint Ebræi de eo quod est, an Sabbatum seu Septimus, in dierum à rerum initii periodis, Dies Universo generi humano fuerit celebrandus» (ivi, p. 273).

74. Ivi, III, I, p. 274.

75. Ivi, p. 275: «Praeter Idololatriam ac Maledictionem Numinis, nihil omnino ex Jure Naturali seu hominum omnium Communi pro Crimine seu Delicto circa Sacra, quatenus scilicet Noachidas solum ea respiciebant, in foro, quoties sistebatur Proselytus domicilii seu Gentilis ejusmodi, ipsis est habitum. Adeoque Praecepto Noachidarum de Cultu affirmativo ibi locus nullus. Posteriori autem ratione, sensus eorum proculdubio erat; obligari quidem tum Proselytos domicilii, tum reliquum genus humanum ad Cultum divinum. Quem tamen si non præstant, Numinis solius expectandam esse, non civilem, vindicatam».

chiara di volersi riferire al modello di una religione semplicissima che sarebbe stata in vigore «à rerum initiis usque in Mosaica tempora»<sup>76</sup>: si tratterebbe appunto di un culto «semplice» consistente in «preci, adorazioni, rendimenti di grazie, olocausti e altre offerte del tutto spontanee e voti»<sup>77</sup>, senza che sia possibile stabilire per «diritto» alcun altro obbligo circa la sua natura particolare<sup>78</sup>. Anzi, un culto siffatto dovrebbe essere consentito al Noachide o al Gentile sia a Gerusalemme sia financo sul monte del Tempio<sup>79</sup>.

In un'Europa divisa dalle sanguinose frontiere confessionali, il problema del culto era ovviamente centrale, e forse anche più di quello dogmatico delle credenze, più agevoli a dissimulare sotto il velo del conformismo nicodemita secondo una classica distinzione fra interno ed esterno che si ritrova in tanti autori dell'epoca, fra loro pur così diversi come Montaigne e Charron, La Mothe Le Vayer e Hobbes, Paolo Sarpi, i liber-

76. È da vedere il cap. II del libro III, che ha per titolo: «*Proponuntur aliquot quae Capitis superioris Disquisitioni inserviant. Cultus simplicioris Numinis Veri à rerum initiis usque in Mosaica tempora, ac dein ejus qui aliis præter Ebræos, dum stetit eorum respublica, Gentibus in usu, Consideratio brevis*» (ivi, p. 277).

77. Cito dal titolo del cap. IV del lib. III, ivi, p. 286: «*Testimonii fusius confirmatur quod jam antè asseritur de Simplici illo Cultus Divini Genere, seu quod in Precibus, Adorationibus, Gratiarum actionibus, Holocaustis, aliisque Oblationibus planè Spontaneis ac Votis, citra juris ac rituum Ebraicorum commisionem, consistit, Proselytis Domiciliis aliisque Gentilibus in ditione Israelitica Permisso; Cultu vero Ebraico, qui in Victimis Expiatoriis ac Pacificis (quatenus ad Holocaustis Spontaneis distinguuntur) aliis id genus Sacrificiis, Primitiarum, Decimarum & quae sunt similium præstationibus habetur, eis Interdicto.*

78. Così si esprime Selden, *op. cit.*, III, VIII, p. 308: «nec aliud omnino ultrò ibi in Cultum præstari ab eo debuisse præter id quod Jure suo, id est Septem capitibus Juris Noachidarum, præstandum erat». Cfr. oltre p. 311: «*Summa [cultus] igitur est, in Oblationibus spontaneis, Holocaustis itidem spontaneis & Votis (pro vario personarum ac rerum discriminis) præter Preces, Gratiarum actiones, Benedictiones, constituisse Cultum illum divinum ad quem Genius humanum obligatum esse voluere Ebræi, idque ex iure quod tractamus Naturali*». Questa affermazione di Selden fa seguito, senza soluzione di continuità, ad una citazione di Cunaeus (II, XIX): «*Petrus item Cunaeus, pro eodem, in Juris Noachidarum Capitum ex Ebraicis recensione habet celebrandam divini nominis majestatem esse*» (pp. 310-311).

79. Si noti che in un altro luogo (ivi, II, III, p. 157) Selden cita un passo di Maimonide (*Halach. Melakim* cap. 8 – già utilizzato per l'elenco dei sette precetti dei figli di Noé) per sostenere che se la legge mosaica non può essere imposta con la forza, chi non rispetta invece i precetti noachidi non è meritevole di tolleranza e deve anzi essere escluso dal consorzio umano, se necessario anche con la violenza estrema. Parimenti, sia Grozio sia Cunaeus avevano affermato non essere degno di tutela e meritevole anzi di uccisione colui che in guerra non si attiene alle norme fondamentali sancite nell'epatologo. Così recita il passo di Maimonide tradotto in latino e citato da Selden: «*Nolentem non cogebant in se suscipere Legem & Praecepta (Mosaica). At vero iussit Moses à Numine ipso edocitus, ut, quemadmodum dictum est, quisque mortalium in se suscipere cogeretur Praecepta Noachidis imperata. Et qui id facere solebat, ultimo supplicio erat afficiendus*» (ivi, p. 157). A questo proposito, S. Caruso, *op. cit.*, pp. 702-704, ha parlato di «neutralità del diritto naturale in materia di religione». Per il rapporto con Bodin in termini assai congetturali di «influenze possibili» cfr. ivi, pp. 708-713.

tini eruditi o i moralisti teorici della riserva interiore. Se per i partigiani della tolleranza religiosa o per i sostenitori dell'assolutismo il culto veniva relegato tra le materie 'adiafore', esso costituiva invece uno dei più sicuri e stringenti caratteri di identità confessionale per i credenti delle diverse chiese in conflitto. Non a caso, il problema dei sacrifici e dei riti aveva rappresentato nel *Colloquium* una delle materie più accese di contesa, ma anche l'occasione per proporre una decisa purificazione dell'atteggiamento religioso: riecheggiando le parole dei profeti (Geremia, Osea, Michea, Isaia), Bodin faceva pronunciare a Salomo uno dei più begli elogi della conversione morale interiore, in polemica con l'esteriorità dei riti sacrificali, e ribadiva che la «salvezza» consiste nel rispetto del decalogo e non nella pratica del culto<sup>80</sup>.

Sarebbe vano cercare nella prosa giuridica di Selden un'eguale esaltazione dell'intenzione morale al di sopra del rito, ma proprio per la concretezza di approccio tipica del giurista colpisce egualmente l'insistenza sul fatto che fra le prescrizioni riservate ai «noachidi» non ve ne sarebbe stata alcuna di carattere «affermativo» circa la natura del culto da prestare a Dio («*Adeoque Praecepto Noachidarum de Cultu affirmativo ibi locus nullus*»)<sup>81</sup>: escludere le pratiche religiose dal novero delle materie giuridiche da punire «in foro», per riservarle interamente alla «*Numinis vindicta*», dunque ad una sanzione morale e non penale, era per Selden un chiaro pronunciamento sulle questioni scottanti della tolleranza religiosa, sia pure sotto il velo erudito e arcaizzante della discussione sul diritto noachide<sup>82</sup>.

80. C., p. 144: «*Est igitur in decalogi executione salus, non in sacrificiis statuenda*». I sacrifici si compiono solo nel tempio a Gerusalemme (come ribadisce anche oltre a p. 173). Peraltra, Salomo ritiene che una religione senza riti e ceremonie non possa sussistere (pp. 173-174), e contrappone questa consapevolezza ai teorici e sostenitori della pura religione naturale.

81. Selden, *op. cit.*, III, I, p. 275: «*Praeter Idololatriam ac Maledictionem Numinis, nihil omnino ex Jure Naturali seu hominum omnium Communi pro Crimine seu Delicto circa Sacra, quatenus scilicet Noachidas solum ea respiciebant, in foro, quoties sistebatur Proselytus domicilii seu Gentilis ejusmodi, ipsis est habitum. Adeoque Praecepto Noachidarum de Cultu affirmativo ibi locus nullus. Posteriori autem ratione, sensus eorum proculdubio erat; obligari quidem tum Proselytos domicilii, tum reliquum genus humanum ad cultum divinum. Quem tamen si non praestarent, Numinis solius expectandam esse, non civilem, vindictam*».

82. Si veda la conclusione del cap., ivi, p. 276: «*Nam ex his, ut oportet, diligenter perpensis, etiam & Obligationem qua ad Cultum divinum obstringi Noachidas, utcunque in foro ab ipsis ob violationem non puniendos, sed Numinis vindictae relinquendos, innuerent, absque difficultate eliciemus*». Si veda anche il titolo del cap. VIII del lib. III, p. 307: «*Ex antè allatis concluditur, Ebraeorum sententiam manifestam esse, tum Proselytos Domicili tum Noachidas reliquos seu Genus Humanum universum ad Cultum Divinum, qui in Precibus, Gratiarum actionibus, Benedictionibus, Holocaustis Spontaneis ac Spontaneis Oblationibus (quibus scilicet peculiares Ebraeorum ritus non commisti) & Votis simplicibus habetur, esse obligatos*».

ALESSANDRO REBONATO

## ICARUS, SOPHIA AND THE PEGASEAN ASS

### SUMMARY

The essay is an investigation of the Gnostic influences within the intertextual relationships between Christopher Marlowe's *Doctor Faustus* and Giordano Bruno's *Moral Dialogues*. Shared by Bruno's frenzied hero and Marlowe's wretched magician, the key metaphor of the fall of Icarus clearly reinstates, under a cyclical mythological form, the ancient Gnostic "rhythm of conflict" which exemplified Simon Magus' heretic 'fall'. In Simon and his paramour Helena (or Sophia) there is mythically set forth the emancipation of the human spirit from the bonds of finitude and ideological constraints (both political and religious), which fundamentally completes itself everywhere under different names. This very same rationale traverses Bruno's thought and Marlowe's overreaching desire.

\*

E noi medesimi e le cose nostre andiamo e vegniamo,  
passiamo e ritorniamo, e non è cosa nostra che non si  
faccia aliena e non è cosa aliena che non si faccia nostra.

BRUNO

No one falls down if he is already lying on the ground.

KEPLER

They [Gnostics] enter on equal terms, they listen on equal terms, they pray on equal terms...they do not care if they profess different doctrines... the presbyter of today is the layman of tomorrow.

TERTULLIAN

Be silent, then, for danger is in words.

MARLOWE

After a brief synopsis of the Icarus myth as a key ideological and poetic image in Marlowe's *Dr Faustus* and Giordano Bruno's *Eroici furori* (and in general in the Italian dialogues), I will delve into the Gnostic foregone circumstances surrounding it. As two scholars have already shown, there is a cogent dependence of the literary tradition of Faust on certain elements in the Gnostic narrative of Simon Magus as well as a rather close link between Bruno's philosophical framework – characterized by his plea for a free and individual intellectual inquiry – and Marlowe's spiritual drama of man's moving beyond the limitations of accepted creeds. Beatrice Daw Brown<sup>1</sup> has

1. B. D. Brown, *Marlowe, Faustus and Simon Magus*, «Publications of the Modern Language Association of America», LIV (1939), pp. 82-121.

demonstrated the former and Hilary Gatti<sup>2</sup> the latter, but neither has tried to put together the different pieces of information to investigate the triadic association of Marlowe, Bruno and the legendary Simon Magus.

By way of a morphological analysis supported by historical data, I will explain how the image of Icarus' fall is a polyphonic *figura* which directly connects Simon Magus' frustrated flight, Faustus' fall from superhuman heights and Bruno's Pegasean ass. As we shall see, if we consider the Icarus image in relation to Simon's story there are several meaningful thematic similarities between some dramatic sequences of Marlowe's tragedy and the *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*<sup>3</sup>. The first striking analogy can be found in the prologue of *Dr. Faustus*<sup>4</sup> where the hero tries unsuccessfully to ascend to the Heavens:

His waxen wings did mount above his reach,  
And, melting, heavens conspired his overthrow (I, 21-2).

This passage needs no such learned gloss in order to understand the image of the wings and the fall as undoubtedly recalling the tragic fate of Icarus, the mythical hero who escaped from the labyrinth of King Minos with his father Daedalus.

The myth of Icarus<sup>5</sup> is recorded in many ancient sources (from Homer to Virgil and Ovid) among which the most interesting are that of Dius Chrysostom, Ovid and Lucian. In Lucian, the death of Icarus exemplifies the hazards of ambition. In two of his dialogues, *The Dream* and *Essay in Portraiture*, the impetuosity of young Icarus is contrasted with the prudence of his father. In this, Lucian clearly follows the lead of Diodorus. But most significantly for my research, in his former essay on astrology Lucian considers Daedalus to have been a master of this occult art<sup>6</sup>. Ac-

2. H. Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge. Giordano Bruno in England*, Routledge, London and New York 1989.

3. The *Acts* falsely attributed to Clement of Rome are not older than the 4th century. The citations are from the translation by Walker in the *Ante-Nicene Christian Library*, Vol. xvi, Edinburgh 1873.

4. Henceforth the critical edition I refer to is F. Bowers (ed.), *The Complete Works of Christopher Marlowe, Doctor Faustus*, vol. ii, Cambridge University Press, New York & London 1973.

5. For an analysis of the permeation of ancient gods and heroes (namely Icarus) into Western culture, see J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press, Princeton 1972; and G. Hight, *The Classical Tradition*, Oxford 1949. On the Icarus myth in the Renaissance, see J. W. Aston, *The Fall of Icarus*, «Renaissance Studies in Honor of Hardin Craig», Palo Alto 1941, pp. 152-159; D. Bush, *Mythology and the Renaissance Tradition*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1932. Of some interest is the article by Michele Ricciardelli, *Il mito di Icaro e la correlazione*, «Romance Notes», viii (1967), pp. 287-288.

6. See J. Ferguson, *Religions of the Roman Empire*, Routledge, New York & London 1970, p. 107. Lucian describes the religious ferment of his era and «his writings are full of itinerant preachers, prophets bearing divine messages, Christians thirsting for martyrdom, 'theomani-

cording to Lucian, Daedalus practiced the occult art of astrology and taught it to his son, but because Icarus was young, inexperienced and reckless, he let his mind carry him astray, made those errors that precipitated him into a sea of «unfathomable perplexities». In all these cases pride seems to lead to a fall.

Dius Chrysostom recounts the story as an edifying parable about the dangers of ambition. Interestingly enough, he offers an account that conveys an interpretation of the myth that stands out against the medieval rereading of the Icarus figure in the *Ovide moralisé*. In his *Discourses* Dius Chrysostom likens the ambitious person to Daedalus, whose foolishness in inventing the unnatural device of the wings was punished by the death of his son. In another dialogue he compares the arrogant ruler to Icarus, towering in constant peril of disaster.

In the middle ages a major concern of Christian writers was, obviously, to present the mythical Icarian tale as morally edifying and constraining. For instance, the anonymous *Ovide moralisé*<sup>7</sup> tells us by way of explanation that in the story of Icarus, Daedalus represents God, the only true inventor and creator of all things, and that Icarus' dilemma is that of man that has to follow the Father to Heaven. Before ascending into heaven, God offered us advice as to the way we may follow Him. We must put on two wings, one of them the love of God and the other that of our fellow man. With these it is important not to fly too low and become harmfully attached to earthly things, nor too high in pride in what is ours only by His grace. Those who:

volent trop bassement  
 ce sint cilqui mauvesement  
 metent lor amor en ce monde  
 ...  
 cil que trop hautement vole  
 c'est cil que par orgueil s'afole  
 et cuide comme malsenez  
 des bien que Dieu la a donnez  
 ...  
 pour bien qu'il face, en tel propos,  
 Ains versera dampnablement  
 Ou puis d'enfer parfondement,  
 En enfer ert sa sepulture<sup>8</sup>.

Nonetheless, it is worth noticing that neither in the *Iliad* (18, 592; and

acs' and holy sinners». (G. Filoromo, *History of Gnosticism*, trans. by A. Alcock, Basil Blakwell, Oxford 1990, p. 21).

7. Anonymous, *Ovide moralisé* (Facsimile), Wiesbaden 1966, III, p. 147 ss.

8. *Ibid.*, p. 147.

2,145)<sup>9</sup> nor in the works of the many classical mythographers who recorded the story – though in different versions – do we see the reference to that divine ‘conspiracy’ that causes Faustus’ damnation. This reference to a heavenly conspiracy imbued with a predestinarian Calvinist<sup>10</sup> ring, is the Marlovian key sign linking back to the magical flight of the Gnostic Simon Magus<sup>11</sup>. As I shall try to make clear, like Icarus and Faustus, Simon flies too high. Upon examining the often told tale of the disciple of Philip who, struck by the laying on of hands performed by Peter and John, tried to buy off the power of transmitting the spirit, we will delve into the Gnostic<sup>12</sup> aspects of the figure of the grandparent of the sin of simony.

Given the historical<sup>13</sup> fact that a person called Simon existed in Samaria about the middle of the first century AD, it is pivotal to remember two elements of his story which, as I will come back to later, connect him to Christopher Marlowe and Giordano Bruno: 1) the figure of Simon’s par-

9. The edition consulted is that of the *Loeb Classical Library*.

10. For further explanations on the Calvinist/Gnostic correspondences, I refer the reader to A. D. Nuttall, *The Alternative Trinity. Gnostic Heresy in Marlowe, Milton, and Blake*, Clarendon Press, Oxford 1998.

11. The connection between the Marlovian Faustus and Simon is also based upon the fact that Faustus or Faustinianus was also the name of a man who rebuked Simon in Laodicea. So Simon, who was fleeing from the persecutions of Peter, changes the face of Faustinianus into an exact likeness of his own that he may be taken in his place (*Homeliae* xx, xii; *Recognitiones* x, lxxii). Peter sends the transformed Faustinianus to Antioch, who, in the guise of Simon, makes a confession of imposture. For further details, see Brown, *op. cit.*

12. In classical Greek the term *γνῶσις* and *γιγνώσκω* indicate true knowledge of ‘what is’ (*τά ὅντα*) in contrast to mere sense perception (*αἴσθησις*) or opinion whose truth is not guaranteed (*δόξα*). Knowledge for the Simonians was a human quality that permitted the intuition of the Whole through a self-knowledge (*ἐπίγνωσις*): «qui se cognoscit in se omnia cognoscit». As in all Gnostic teachings the redeeming Simonian knowledge gathers together the object of knowledge (the divine nature), the means of knowledge (the redeeming gnosis) that for the Simonians was represented by Sophia whose terrestrial hypostasis was Helen, a whore saved in a brothel in Tyre and then called by the magician his first Thought) and the knower himself. *Epignosis* leads to the discovery of our godly nature, and, as such, it is a primary process in Gnostic spirituality. For a terminological analysis of the term Gnosis in relation to the term Gnostics used as self-designation by that sect, see M. Smith, *The History of the Term Gnostikos* in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols., J. D. Brill, Leiden 1980-1981, pp. 796-807.

13. See Filoramo, cit., p. 148. Given the fact that sources are few and of disputed interpretation, nonetheless the legend of Simon Magus has been primarily analysed by K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Mohr, Tübingen 1974; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Harper & Row, New York 1966, p. 70 ss.; L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, in *Recueil Lucien Cerfaux; études d’exégèse et d’histoire religieuse, réunies à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*, J. Duculot, Gembloux 1954, p. 191 ss.; W. A. Meeks, *Simon Magus in recent research*, «Religious Study Review», III (1977), pp. 137-142. For a detailed bibliography, see Filoramo, *op. cit.*

amour (First thought or 'lost sheep') called Luna, Sophia or Helena<sup>14</sup>; 2) Simon's ambition to perform a magic flight as inscribed in his anti-Pauline propaganda.

As we read in *The Sources of the Faust Tradition*, the most important account of the Simon Magus story, except for the brief accounts given by some Church Fathers, has been handed down in the so-called 'Pseudo-Clementine Literature' (*Homiliae* and *Recognitiones*) that probably dates from the 4<sup>th</sup> century<sup>15</sup>. The *Recognitiones* were very well known throughout the centuries. The story of Simon Magus of Samaria is also told in the *Acts of Peter and Paul* (8:9-12). The heretic Simon brags that he can fly high in the sky and ascend to the heavens from a lofty tower that the emperor Nero ordered to be made for some circus games<sup>16</sup>.

The legend of Simon Magus seems to have few historic antecedents<sup>17</sup>. In the first one as recounted by Juvenal, the Emperor Nero forced a boastful Greek magician, who claimed that he could fly, to perform the magic flight before him. In the second, testified by Suetonius, the Emperor Nero wanted a slave of his to undertake the flight of Icarus in the circus. As we can imagine, the unfortunate slave plunged himself to the ground before the royal stage. Another historical source<sup>18</sup> associates the magician's ascent to the end of his terrestrial mission. The flight and fall images connected to the endeavours of Simon Magus are used by Marlowe to characterize Faustus's tragic destiny. In fact, in the *incipit* and *explicit* of his tragedy Marlowe mentions the Icarian pattern through the words of the Bad Angel (v. II. 135-6):

And so I have thee, Faustus, till anon;  
Then wilt thou tumble in confusion

And later in the verses 160-167 of the last act, it reads:

You stars that reign'd at my nativity,  
Whose influence hath allotted death and hell,  
Now draw up Faustus, like a foggy mist,  
Into the entrails of you lab'ring cloud.

14. «In both the Faust legend and the Simon-legends Helen of Troy is introduced as the flesh-and-blood paramour of a conjurer». (Brown, *op. cit.*, p. 95). Marlowe addresses the conjured *imago* of Helen with these words: «was this the face that launcht a thousand ships/ and burnt the toplesse towers of Ilium?» (*Doctor Faustus* 5.1.1767-1769).

15. P. M. Palmer and R. P. More, *The Sources of the Faust Tradition From Simon Magus to Lessing*, Oxford University Press, Oxford & New York 1936.

16. *Ibid.*, pp. 32-34.

17. See I. P. Couliano, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 91-100.

18. *Actus Vercellenses*. Cfr. Couliano, *cit.*, p. 203.

These verses represent the magus figure who is physically taken up in the sky. Later, the failure of the Simonian magic flight is summarized in the scene in which Faustus, with the lacerating desire to be saved, faces his frustrated faith and cries out:

O, I'll leap up to my God – Who pulls me down?

In the Germanic *Faustbuch* (*Das Volksbuch von Dr. Faust*) and in the English *Historie of the damnable life, and deserved death of Doctor Iohn Faustus*<sup>19</sup> there is no sign or allusion to this concept of ascension unto God and the feeling of being pulled down by demonic forces. Thus the conspired fall of Faustus resounds with the tradition of the Gnostic tale in which Peter, calling upon Christ, had Simon Magus fall headlong. Thus the magus perished miserably after he was let go by the satanic angels who were carrying him into the air<sup>20</sup>. Furthermore, as shown by Brown<sup>21</sup>, we are informed that in Cambridge<sup>22</sup>, Marlowe not only had access to the Simonian sources of information handed down by the Church Fathers but also may have consulted the *Acts of Peter and Paul* or the Clementine literature excerpts recorded in the *Golden Legend* of Jacopus of Varagine translated into English by Caxton.

Now after having sketched the intrinsic thematic ties between the Faustian scenes and the Gnostic narrative, we can move on to study the Icarus myth in the light of some transgressive considerations.

The Faustus/Icarus figure, far from representing the orthodox Church's condemnation of those who defiantly want to acquire knowledge, is rather to be seen as the paradigmatic emblem of the Renaissance cultural crisis

19. As to the two versions of Faustus' story, see Palmer and More, *op. cit.*, pp. 131-135.

20. Cfr., *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*, in Palmer and More, *op. cit.*, p. 34.

21. Brown, *op. cit.*, pp. 82-121.

22. Marlowe obtained his BA in Cambridge in 1584 and it is very likely that he became acquainted with brunian ideas as the Nolan philosopher was lecturing in Cambridge and Oxford between 1583 and 1585 (see S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno Editrice, Rome 2000). Indeed my argument is reducible to the conviction that a Cambridge divinity student would have inevitably known the story of Simon Magus (handed down in the *Golden Legend*) and the philosophy of Giordano Bruno. Therefore, the outcry of Faustus in Marlowe's play does not seem a casual borrowing:

But his dominion that exceeds in this,  
stretcheth as farre as doth the mind of man:  
A sound magitian is a Demi-god,  
Here tyre my braines to get a deity.

As to Marlowe's sojourn in Cambridge and the conferring of the Master of Arts, I refer the reader to the biography by William Urry, *Christopher Marlowe and Canterbury*, Faber & Faber, London 1988; in particular the chapter *From King's college to Cambridge*, pp. 42-61.

stemming from the clash between scientific humanism and Protestant Reformation. The feverish quest for a new kind of knowledge helpful to humanity, as opposed to the Pauline and Lutheran appeal to asinine ignorance<sup>23</sup>, conflicted with the tragic discovery that the search for truth leads along the endless avenue described by the ancient Sceptics<sup>24</sup> and that knowledge itself is the main cause of suffering:

He who augments knowledge increases suffering<sup>25</sup>.

Also in *Tamburlaine the Great*, whose words describe the eternal torments inflicted on the Christians in the Muslim inferno, we perceive the echo of the perennial and distressful search for knowledge

Still climbing after knowledge infinite  
 And always moving as the restless spheres,  
 Will us to wear ourselves and never rest  
 From pain to pain, whose change shall never end<sup>26</sup>.

Christopher Marlowe explicitly refers to the *curiositas*<sup>27</sup> from which knowledge and affliction originate. In the English version of the *Faust-Bücher*<sup>28</sup>

23. For a clearer picture of the leading motives of the Italian Paulinism to which Bruno himself opposed his new philosophy, see D. Cantimori, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana*, v, *Il Seicento*, Einaudi, Turin 1983.

24. With the rediscovery in the sixteenth century of writings of the Greek Pyrrhonist, Sextus Empiricus (his *Hypotyposes* was published in 1562 by Enry Estienne), the arguments and views of the Greek sceptics became part of the philosophical core of the religious struggles then taking place. The problem of finding a criterion of truth, first raised by theologians, was then later raised with painstaking attention by sceptic philosophers like Cornelius Agrippa of Nettesheim and Giordano Bruno.

On this subject, see R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles & London 1979.

25. This passage from the *Ecclesiastes* (1,18) as quoted in *Furori*, BDFI 796.

26. As quoted in M. C. Bradbrook, *The School of Night*, Cambridge University Press, Cambridge & London 1936, pp. 107-108.

27. The condemnation of curiosity (*curiositas* as 'desire for knowledge' or *περιεργία* was also tied to pride, *superbia* and concupiscence, *concupiscentia: libido curiositatis* as Tertullian says) as opposed to faith (also in the sense of *simplicitas veritatis*) has a long tradition that has been handed down by the Christian apologists of the first centuries. According to Christian beliefs, curiosity means always lack of real knowledge, a penchant to occultism (the equation curiosity=occultism is clearly drawn from Apuleius' terminology) and a cogent correlation with philosophy: indeed the philosopher is *inter vitium sacrilegæ curiositatis et philosophiae professionem* (Ciu. 10, 27), says Augustine about Porphyrius, the *falsus philosophus*. In this brief *excursus* I am indebted to the article by André Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «Museum Helveticum», xvii (1960), pp. 206-224; and especially to M. Tasinato, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Pratiche Editrice, Parma 1994. Another important reference source for the word *curiositas* is the *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1959.

28. The German *Historia von D. Johann Fausten* (Frankfurt am Main, Johann Spies, 1587) was translated into *The Historie of the Damnable Life and Deserved Death of Doctor John Faustus...*

we clearly see the vivid description of Icarus as the objective correlative of the Faustian undertaking:

and taking to him the wings of an Eagle,  
he thought to flie over the whole world,  
and to know the secrets of heaven and earth<sup>29</sup>.

In the *Historie* the Icarus myth arises again as a homiletic and didactic instrument of Protestant propaganda aimed at discouraging knowledge in the *arcana dei*. In the Renaissance and before the scientific outbreak started by Kepler and Copernicus, the classical myth of Icarus was used by and large as a metaphor of a restless desire of knowing, namely intellectual presumption. Pico della Mirandola associated this myth with the idea of «climbing after knowledge» as Marlowe phrased it. In the *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* Pico reads Homer allegorically making clear that in the Icarus myth we can foresee the tragic destiny of astrologers who dared ascending into the sky with the wings of their insolent art. As Pico explains, astrologers are doomed to fall dead into the sea of errors whenever they try to predict the future according to their celestial laws. It was probably Pico who influenced the iconographic representation of astrologers in the well renown *emblemata* by Andrea Alciati:

Icare, per superos qui raptus et aera, donec  
In mare precipitem cera liquata daret,  
Nunc te cera eadem, feraensque resuscitat ignis.  
Exemplo ut doceas dogmata certa tuo.  
Astrologus caveat quiquam praedicere: praeceps  
Nam cadet impostor dum super astra volat<sup>30</sup>.

*according to the true Copie at Franckfort, and Translated into English* by P. F. Gent 1592, Da Capo Press, Amsterdam and New York 1969 (facsimile reprint).

29. Cfr. *The Historie*, p. 2. In this text the moralistic meaning of the myth of Icarus is very close to the one embedded in the fall of Phaethon: the audacity of a man who dared to trespass the human limits was considered the symbol of all the 'temerarii' (reckless men) who were so bold and presumptuous to go beyond the natural boundaries of «forze e facultà loro». This allegorical explanation can be found in the French *Ovide moralisé* (where Phaethon is represented as both a conceited philosopher and anti-Christ for the sun used to represent Christ), and also in Landino's comment to Dante's Comedy: Phaethon and Icarus symbolize «tutti quelli e quali mossi da troppa presumpzione di se medesimi et da temerità ardiscono a fare imprese sopra le forze e le facultà loro» (C. Landino, *Commedia di Danthe Alighieri... con l'esposizione di Cristoforo Landino*, Venezia 1529, Inferno, xvii, 106 [183], fol. xxix).

30. A. Alciati, *Emblemata*, Antwerp 1692, p. 223 (Emblem 103). Of great importance for Renaissance intellectuals were the mythological encyclopedias of Giraldi (Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur*, etc., Basel 1548), Cartari (V. Cartari, *Le imagini colla sposizione degli dei degli antichi*, Venetia 1556) and Conti (N. Conti, *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem*, Venetia 1551). As to the quotation, see J. Seznec, *op. cit.* Of great interest is the volume *Classical myth and legend*

Interestingly enough, Kepler's words which appear as a gloss on the margins of Alciati's emblem, have a completely opposite meaning. His words allude to the necessity of pursuing knowledge through scientific inquiry and ironically touch upon the commonsensical idea that no one falls down if he is already on the ground. Kepler is stating that knowledge always implies 'falling':

Nemo cadit, recubans,  
terra de cespitate plana<sup>31</sup>.

With the rise of new sciences at the beginning of the Seventeenth-Century, scientists began to talk about the Icarus myth in completely different terms. In fact, the newly born scientific attitude tended to praise the heroic cognitive excesses of Icarus as the pivotal characteristic of every intellectually challenging undertaking. Similarly, Bacon spoke of 'excess' and 'defect' as structurally related to knowledge:

The path of virtue goes directly midway between excess on the one hand and defect on the other. Icarus being in the pride of youthful alacrity, naturally fell a victim to excess. For it is on the side of excess that the young commonly sin, as the old on the side of defect.

But Bacon continues with an explanation that goes beyond a sheer condemnation of the Icarus figure:

And if he was to perish one way, it must be admitted that of the two paths, both bad and mischievous, he chose the better. For sins of defect are justly accounted worse than sins of excess; because in excess there is something of magnanimity – something, like the flight of a bird, that holds kindred with heaven; whereas defect creeps on the ground like a reptile<sup>32</sup>.

And, as Bruno put it, this fall has to be considered a happy one:

La voce del mio cor per l'aria sento:  
«Ove mi porti temerario? china,  
che raro è senza duol tropp'ardimento»;  
«Non temer (respond'io) l'alta ruina.  
Fendi sicur le nubi, et muor contento:  
s'il ciel sì illustre morte ne destina»<sup>33</sup>.

This image expresses the profound polyphony of the Icarus myth recalling the disparaging and ambiguous words of Faustus:

*in Renaissance dictionaries; a study of Renaissance dictionaries in their relation to the classical learning of contemporary English writers*, by DeWitt, T. Starnes and E. W. Talbert, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1955.

31. Alciati, *Emblemata*, f. 242v.

32. F. Bacon, *Works*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Boston 1891, XIII, pp. 157-158.

33. This is a sonnet by Tansillo as quoted by Giordano Bruno in the *Furori*, BDFI 815.

Till swolne with cunning of self-conceit,  
 His waxen wings did mount above his reach,  
 And, melting, heavens conspir'd his over-throw;  
 For, falling to a devilish exercise,  
 and glutted now with learning's golden gifts,  
 He surfeits upon cursed necromancy (I, 15-25).

Marlowe portrays the Icarus myth in all its poetic eloquence and in so doing he reappraises the heroic fall as a symbol of positive intellectual frenzy. Dr. Faustus' philosophic *ἔρως*<sup>34</sup> (erotic love) pushes him to go beyond the prohibited regions of the Christian tradition<sup>35</sup> in order to step into the infinite universe of modern man. The hero doesn't fight against God anymore but realizes that now he is bound to discover the silent spaces of the scientific universe. Not only is the infinite universe the infernal interface of everlasting torment, but also the realm where stable knowledge cannot be reached once and for all. Hence, the new quest set out by the new sciences becomes a frustrating endeavor leading to an eternal angst of sorts.

Mephistophilis expresses this suffering through a bitter reflection on the universe, that he sees like a limitless inferno in which we have perpetually sunk and from which we cannot exit. In fact, Mephistophilis places hell in the transient existence:

Hell has no limits, nor is circumscrib'd  
 In one self place, for where we are is hell,  
 And where hell is, must we ever be.

The Marlovian figure of Icarus, that apparently seems to precede the image of the intellectual arrogance punished by the infernal fall, proposes in reality the Brunian polemic against the holy 'asininity'<sup>36</sup> and the divine

34. For a clear analysis of the conceptual pair *ἔρως* s and *ἀγάπη* (Christian spiritual love as opposed to erotic love), I refer the reader to A. Nygren, *Agape and Eros*, Macmillan, New York 1939. Nygren underlines that gnosis is a typically erotic knowledge, directed above, as it were from below, able to provide itself with the wings of passion and strength necessary to raise it up to the kingdom of the divine.

35. The fall of Icarus recalls the fate of Thales, one which Tertullian and Augustine considered the symbol of the curious philosopher. Both Tertullian and Augustin condemn Thales as one who recklessly tried to delve into the secrets of the stars and therefore fell into a pit. Tertullian spoke of the philosophers «qui stupidam exerceant curiositatem in res naturae quam prius in artificem eius et presidem» (*Nat.* 2,4,19). Augustin in his *Sermones* says: «quantum querentes in superna erecti sunt (sc. philosophi) tantum cadentem demersi sunt. Altius enim mergitur, quod de alto cadit» (*Serm.* 241, 3,3).

36. In the *Cabala* the figure of the ass refers not only to the classical pagan tradition (Apuleius) but also to one of the main sources of the treatise, the *Digression ad encomium asini* of Cornelius Agrippa of Nettesheim. The theme of asininity (as metaphor for ignorance and therefore for religion) is antinomically paired up with the one of curiosity or positive praxis as

ignorance<sup>37</sup> of the Pauline and Lutheran tradition. In the *Cabala*, Onorio (the two-headed character whose name is composed by the Greek *onos* / donkey and *rio* / guilty) affirms that faith is the cause of ignorance and the latter of the decline of the sciences.

Non sarebbono gli ignoranti se non fusse la *fede*; et se non la fusse, non sarebbono le vicissitudini delle scienze et virtudi, bestialitadi et inertie et altre succedenze de contrarie impressioni<sup>38</sup>.

In another interesting passage of *La cena* the usurping force of faith in customarily obstructing knowledge of «manifest things» is blatantly underlined:

Non sai quanta forza abbia la consuetudine di credere, et esser nodrito da fanciullezza in certe persuasioni, ad impedirne da l'intelligenza de cose manifestissime<sup>39</sup>?

Not only ignorance but also faith is considered one of the stepping-stones in the Gnostic criticism of the Church as they are both considered detrimental to salvation through knowledge<sup>40</sup>. Bruno partakes in the same criticism with his bitter declamation in the opening of the *Cabala*:

Forzatevi, forzatevi dumque ad esser asini, o voi che siete uomini; e voi che siete già asini, studiate, procurate, adattatevi a proceder sempre da bene in meglio, a fin che perveniate a quel termine, a quella dignità, la quale non per scienze ed opre, quantunque grandi, ma per fede s'acquista; non per ignoranza e misfatti quantumque enormi, ma per la incredulità (come dicono secondo l'Apostolo) si perde. Se cossì vi disporrete, se tali sarete e talmente vi governarete, vi trovarete scritti nel libro della vita<sup>41</sup>.

Bruno stigmatizes fideism as a cause of ignorance. Therefore, the reappraisal of *curiositas* as opposed to *semplicitas* (in the *Expulsion of the trium-*

Ciliberto has already explained (M. Ciliberto, *Asini e pedanti*, «Rinascimento», xxiv (1984), pp. 81-119; see also BDFI 1300-1301). Asinity symbolizes the condemnation of that *curiositas* which Bruno considers the spur to knowledge of the secrets of the universe as well as of our inner divine reality.

37. In the *Cabala* Bruno parodically overturns (see our previous footnote) the Evangelic and Pauline message which, as we see in Erasmus' *Praise of Folly*, stems from the *Letters to the Corinthians* where Paul lays emphasis on ignorance as the springing source for salvation.

38. *Cabala*, BDFI 725.

39. *Cena*, BDFI 37

40. «Not only ignorance stands in contrast to the knowledge of the Gnostic, so also does faith, since it knows nothing concerning itself and remains attached to what is immediately in the foreground. It is just this opposition of 'faith' and 'knowledge' which was one of the central themes in the debates of the Church with the Gnostic heresy». (Cfr. K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper & Row, San Francisco 1983, p. 56)

41. *Cabala*, BDFI 695.

phant beast Ocio is the spokesman of the latter and as such is scorned by Promptness) becomes the leitmotiv of the anti-Catholic<sup>42</sup> polemic. This polemic is also recalled by Marlowe in the burlesque scenes in which he mocks the 'stolticia' and arrogance of the papacy<sup>43</sup>. Additionally Mephystophilis seems sometimes to identify himself with the figure of the pedantic Aristotelian academician<sup>44</sup> and with the hostile censor of every form of deep knowledge, a donkey that only believes in what is «blown to the ears» ('vien soffiato alle orecchie' according to Bruno). Bruno satirizes the figure of Onorio to underscore the simplicity and credulity of those donkey-men who, the more they ignore, the more they believe to know. The Nolan philosopher tells us that the donkey-like Onorio fell after having tried to bite a wild thistle along a slant. Since the wise-donkey does not die, by chance, he believes that his astuteness is the reason why he could escape the Lethean forgetfulness and be transformed into a flying donkey; indeed, that is the Pegasean ass. Bruno both scorns those people who, such as the foolish Onorio, believe in metempsychosis, and those whose laboriousness does not come out of an act of will but rather is only the outcome of vile obedience to the authority of masters who inculcate in the fools the sense of deference and submission. Marlowe too, with his rhetoric of irony, that often says the contrary of what it affirms, highlights the immense asininity of those victims of 'Authority' who are satisfied with little and «prefer the wild thistles to bread and wine»:

For he that liveth in Authority,  
And neither gets him friends, nor fills his bags,  
Lives like the Ass that Esop speaketh of,  
That labors with a load of bread and wine,  
And leaves it off to snap on Thistles tops<sup>45</sup>.

42. For a full analysis of this topic, I refer the reader to the article by M. Ciliberto, *Asini e pedanti*, cit.

43. As we know Bruno used to scoff at the dons in Oxford while he was lecturing there in 1583. According to Bruno priests in England were like parrots who told no new truth and repeated all the old lies. Bruno called them 'petty disseminators' who were spreading foolishness and ignorance. For further reference, see E. G. Clark, *Ralegh and Marlowe. A study in Elizabethan Fustian*, Fordham University Press, New York 1941, in particular chapter xviii, *Atheism and the Bruno Scandal in Doctor Faustus*, pp. 338-390. See also G. Aquilecchia, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585)*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (1995), pp. 21-42.

44. Gatti, *op. cit.*, p. 96-104.

45. This passage is taken from the *Jew of Malta* (5.2139-43). This Marlovian play, which is characterized by strong anti-catholic accents, clearly shows the contradictions of the morally corrupted Elizabethan society which appears governed only by hypocritical patterns of law and religion.

The idea of a God that, preventing Adam from knowing what is good and what is evil, is subject to infirmity and resentment is one of the major accusations that Simon Magus set forth before Saint Peter and Paul in order to undermine the apostles' claims to a compassionate divinity. To establish his point (the rationale of these assumptions can be understood if we read Simon's commentary), Simon is believed to have commented about the Garden of Eden story:

For this God, as I have said, according to what the writing of the law teaches, is shown to be weak in many things. In the first place, because the man whom he formed was not able to remain such as he had intended him to be; and because he cannot be good who gave a law to the first man, that he should eat of all the trees of paradise, but he should not touch the tree of knowledge... he [God] condemns to death him who learned to do honour to God and curses the serpent who had shown him these things. But, truly, if man was to be injured by these means, why did he place the cause of injury in paradise at all? But if that which he placed in paradise was good, it is not the part of one that is good to restrain another from good<sup>46</sup>.

The theme of God's envy is, in some way, alluded to by Bruno in a very controversial passage of the *Cabala* in which asinity goes hand in hand with God's allowance to live eternally in the Garden of Eden. God granted Adam and Eve a state of grace as long as they would remain ignorant of the Tree of Knowledge. But as Bruno underlines obedient donkeys are inevitably deceived by the snake as they are not able to tell right from wrong:

Ricordatevi, o fideli, che gli nostri primi parenti a quel tempo piacquero a Dio, et erano in sua grazia, in sua salvaguardia, contenti nel terrestre paradiso, nel quale erano asini, cioè semplici et ignoranti del bene e male; quando posseano esser titillati dal desiderio di sapere bene e male, e per consequenza non ne posseano aver notizia alcuna; quando possean credere una buggia che gli venisse detta dal serpente; quando se gli possea donar ad intendere sin a questo: che benché Dio avesse detto che morrebono, ne potesse essere il contrario; in cotal disposizione erano grati, erano accetti, fuor d'ogni dolor, cura e molestia<sup>47</sup>.

Here Bruno is indirectly accusing God of being the cause of Adam and Eve's fall into earthly suffering: interdicted from knowledge they become an easy prey to evil and annihilation. As a matter of fact our ancestors were deceived into believing that they would not die after eating from the tree of knowledge. It is well to observe that the morphology of Bruno's narrative seems to have Gnostic cultural implications. In the *Gospel of Philip* we read:

46. *Recognitiones* (Ch. LIII), as quoted by B. Daw Brown, *Marlowe, Faustus and Simon Magus*, cit., p. 118.

47. *Cabala*, BDFI 692-693.

He who has the knowledge (*γνῶσις*) of the truth is free.  
Ignorance (*ἀγνωσία*) is a slave<sup>48</sup>.

The Gnostic soteriology is the exact opposite of the Christian one. Since sin and affliction resulted from ignorance, the whole system originating in ignorance is dissolved through knowledge. Hence gnosis redeems through that which Christianity condemns: knowledge. Unlike Christianity for which man has to be delivered from sin and guilt through faith, in Gnosticism man is already redeemed, although the completion of his redemption is still outstanding: the laying aside of ignorance through self-knowledge guarantees his salvation which is always a self-redemption, not a redemption by another<sup>49</sup>. Gnosis is the philosophical forerunner of the humanist belief that man is perfectible through knowledge.

As Rudolf points out, «the tree of knowledge in paradise, according to various Gnostic texts imparts to Adam his appropriate god-like status over against the lower creator god, who pronounced his prohibition of the enjoyment of this tree only out of envy. In the same way the serpent of paradise functions in some systems at the behest of the highest God for the instruction of the first man in paradise, and thus has a positive task»<sup>50</sup>.

The heretic necessity of knowing, of restlessly investigating the truth is the prerequisite of the Brunian sage who has to loose the primeval Adamic harmony and undergo danger and pain to attain wisdom through the recognition of the law of contraries. In the second dialogue of the *Eroici furori* the 'legge de' contrarii' (law of the contraries) is symbolized by the Tree of Knowledge of which the happy asinine fool disregards the aporetic sapiential essence:

Quindi aviene che nessuno s'appaga del stato suo, eccetto qualch'insensato e stolto, e tanto più quanto più si ritrova nel maggior grado del fosco intervallo de la sua pazzia: all'ora ha poca o nulla apprension del suo male, gode l'esser presente senza temer del futuro; gioisce di quel ch'è e per quello in che si trova, e non ha rimorso o cura di quel ch'è o può essere, et in fine non ha senso della contrarietade la quale è figurata per l'arboare della scienza del bene e del male<sup>51</sup>.

Here Bruno conveys the very essence of what I would call the 'tragedy of knowledge'. Knowledge for Bruno is deeply traversed by the rhythm of a conflict which is ceaselessly raised by the antitheses of reality («soggetto a doi contrarii eterno»). The heroic overreacher is perpetually torn be-

48. Cfr., *The Nag Hammadi Library in English* (hereafter cited as NHL), II 3,77 (125), 14f.

49. Cfr., Rudolph, *op. cit.*, p. 118.

50. Ivi, p. 94.

51. *Furori*, BDFI 796.

tween the contraries and while advancing towards knowledge he eternally oscillates between heaven and hell:

Ahi, qual condizion, natura, o sorte:  
 In viva morte morta vita vivo.  
 Amor m'ha morto (ahi lasso!) di tal morte,  
 Che son di vit'insiem'e morte privo.  
 Vuoto di spene, d'inferno a le porte,  
 e colmo di desio al ciel arrivo:  
 Talché suggetto a doi contrarii eterno,  
 Bandito son dal cielo et da l'inferno.  
 Non han mie pene triegua<sup>52</sup>.

This oscillation between heaven and hell is also symbolized by what Cicada calls the «war that the soul carries within» («la guerra ch'ha l'anima in se stessa»):

la guerra ch'ha l'anima in se stessa; e poi quando dice ne la sestina «ma s'io m'impiumo, altri si cangia in sasso» e quel che seguita, mostra le sue passioni per la guerra ch'essercita con li contrarii esterni<sup>53</sup>.

The platonic and hermetic image of the 'feathered soul' recounts again the fate of Icarus who, like the Brunian frenzied knowledge-seeker<sup>54</sup>, flies beyond the permissible into the forbidden, namely he violates the commandment of not plucking the fruit from the Tree of Knowledge. Searching for knowledge means unleashing processes of change; and the punishment inflicted is indeed eloquent: misery and toil will mark the life of men. Nonetheless it is worth persevering in this endeavor even if we loose the primal state of bliss and death is our final destina-

52. *Ivi*, p. 799.

53. *Ibid.*

54. The image of the feathered soul is taken on by Bruno in the first sonnet of the second dialogue of the *Furori*:

altr'amo, odio me stesso:  
 ma s'io m'impiumo, altri si cangia in sasso;  
 poggi' altr' al ciel, s'io mi ripogno al basso;  
 sempr' altri fugge, s'io seguir non cesso;  
 s'io chiamo, non risponde:  
 e quant'io cerco più, più mi s'asconde.

The feathered soul of the lover is always torn between the contraries at the perennial search of the hidden God (Apollo) who can never be reached, as Bruno explains in second part of the *Eroici furori* at the end of the second dialogue (*Furori*, BDFI 920): «A nessun par possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce absoluta per specie suprema et ecclentissima».

This idea of the incomprehensible divinity of love, namely God, is a common feature of both Brunian and Gnostic spirituality. Indeed what Simon says about God is imbued with the same assumption: «My belief is that there is a Power of immeasurable and ineffable Light, whose greatness is held to be incomprehensible» (*Recognitiones* II, XLIX).

tion («Fendi sicur le nubi, et muor' contento, / S'il ciel sì illustre morte ne destina»). In fact, ignorance is the mother of happiness as Bruno clearly states:

CICADA Da qua si vede che l'ignoranza è madre della felicità e beatitudine sensuale, e questa medesima è l'orto del paradiso de gli animali; come si fa chiaro nelli dialogi de la *Cabala del cavallo Pegaseo* e per quel che dice il sapiente Salomone: «chi aumenta sapienza, aumenta dolore».

TANSILLO Da qua avviene che l'amore eroico è un tormento<sup>55</sup>.

Knowledge and truth are like the shadows of the unreachable Gnostic God Bruno speaks of – Apollo – in the *Furori*:

Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile: però a nessuno pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima; ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia: cioè quella in quanto splende nelle tenebre<sup>56</sup>.

Nothing but the appearances of the universe can be ascertained once and for all: truth about God (Apollo) is a mirage. Only the twists and turns of mutation (mutazione) and vicissitude (vicissitudine) are steady pillars for the heroic lover, or reckless overreacher.

In *The Sceptic*, Sir Walter Raleigh, who along with Marlowe joined the intellectual gatherings of the 'School of Night'<sup>57</sup>, says that we are never allowed to know 'what' things really are but only 'how' they appear: «quod est, non quid est».

If we think of Faustus, we will remember that every time he conjures up Mephistopheles, he interrogates him about the ontology of things: «What is Lucifer thy Lord?... What good will my soul do thy Lord?... What is Hell?». Of course Mephistopheles answers only referring to 'how' things happened, that is, confirming the damnation of the magus-theologian. Faustus is in the same contradictory (aporetic) situation described in the *Sceptic*. Nothing can be understood *per se*, only the 'how' of things, their pragmatic aspects, represent that dimension of reality to which we can hopefully get closer. Faustus disputes fervently but in vain since his *libido sciendi* is doomed to remain unsatisfied, only unveiling a profound disil-

55. *Furori*, BDFI 796.

56. Ivi, p. 920.

57. Cfr., M. C. Bradbrook, *The School of Night*, p. 104. As to the relationship with the earl of Northumberland, patron and promoter of the 'School of night' circle, see S. Ricci, *Giordano Bruno e il Northumberland Circle*, «Rinascimento», xxv (1985), pp. 335-355; and H. Gatti, *Minimum and Maximum, Finite and Infinite. Bruno and the Northumberland Circle*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xlvi (1985), pp. 144-163.

lusionment: truth cannot be grasped even at the price of giving up your soul to the devil.

Faustus, as well as the Brunian heroic overreacher, finds himself in the tragic condition of the solitary man desperately looking for his salvation and autonomy of thought. This unquenchable thirst for knowledge is the torment of the Prometheic<sup>58</sup> man: «the torment Prometheus is condemned to as a metaphor of the endless quest for knowledge... the metaphoric image of the conquest of knowledge resembles the one evoked in the *De immenso*»<sup>59</sup>.

When man is endlessly looking for truth he feels without home (*apolis*), exiled from his interior homeland for which he yearns constantly. This is the essential Gnostic tragedy of the exiled Faustus: «The absolutely tragic... is man unhoused in being»<sup>60</sup>. Faustus' solitude reflects the inextinguishable longing for knowledge, liberty and identity that Sisyphus, Icarus and Prometheus did as well share: skeptical and reckless spirits destined to seek what makes them terribly lonely. In the last scene of *Dr Faustus* we read a sort of exaltation of the spasmodic search for knowledge that was cut short by an unjust fall:

Cut is the branch that might have growne full straight,  
And burned is Apollo's Lawrell bough,  
That sometime grew within this learned man:  
Faustus is gone, regard his hellish fall,  
*Whose fiendfull fortune may exort the wise*  
*Only to wonder at unlawfull things,*  
Whose deepnesse doth intice such forward wits,  
To practice more than heavenly power permits.

These words, spoken by the choir, show an interesting amphibology or thematic ambiguity (*ἀμφίβολος*). Indeed, 'fiend' means evil (and by an-tonomasia we intend the Devil) and its etymological<sup>61</sup> formation is close to the one of 'friend'. Similarly, wonder (a mixture of surprise and curiosity) may also have the meaning of something rousing fear or awe. And as to the previous lines we have in mind the fear of God preventing us from falling into what is prohibited by divine inscrutable laws. To be precise

58. On the figure of Prometheus and other similar mythical legends, see U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976. See also O. Raggio, *The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteen Century*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xxi (1958), pp. 44-62.

59. N. Ordine, *La cabala dell'asino pegaseo. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Liguori, Naples 1987, p. 100.

60. G. Steiner, *A Note on Absolute Tragedy*, «Journal of Literature and Theology», iv, n. 2 (July 1990), pp. 147-155.

61. See *The Oxford Dictionary of English Etymology*.

what is prohibited («unlawful things») is exactly what is opposed to the Law which Simon Magus deprecated so much: «evil is not in nature but in institution»<sup>62</sup>. In light of this we could reread the chorus' appeal as an invitation to indulge in a speculative inquiry leading to the apprehension of knowledge and wisdom («wondrous knowledge») as stated by the second scholler:

Well Gentlemen, tho Faustus end be such  
 As every Christian heart lamments to thinke on:  
 Yet for he was a Scholler, once admired  
 For wondrous knowledge in our Germane schooles,  
 We'll give his mangled limbs due buryall:  
 And all the Students clothed in mourning blacke,  
 Shall waite upon his heavy funerall (sc. xix).

According to Giordano Bruno's words men worthy of the highest divine praise (*divini ingegni*) are always moved by the ambition of knowing:

perché il sprone dell'Ambizione sovente sa spingere et incitar tutti eroici e divini ingegni<sup>63</sup>.

This sentence is spoken by Sollecitudine (Promptness), the symbol of genius and *curiositas* which press men to abandon the stability of the present to reach for the «shadow of future glory»<sup>64</sup>. In her cutting dialogue with Ocio (idleness or asinity), Sollecitudine is scorned for being the main cause of machinations, corruption and unhappiness:

Sarà dico più favorita costei che sì rubella e sorda a gli consegli, e ritrosa e schiva contra gli doni naturali, adatta li suoi pensieri e mani ad artificiose imprese e machinazioni per quali è corrotto il mondo e pervertita la legge de la nostra madre<sup>65</sup>

Hence Ocio, faithful guarantor of the Golden Age according to the laws of nature, apostrophizes those who abandon *otium* in favour of 'Industria' and 'Studio':

Lasciate l'ombre et abbracciate il vero.  
 Non cangiate il presente col futuro...  
 cossì credendo alzarvi gite al fondo,  
 et a i piacer togliendovi, a le pene

62. Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, ediderunt Lud. Dunker et F. G. Schneidewin, Gottingae 1859, vi. 19.

63. *Spaccio*, BDFI 595.

64. In fact, Sollecitudine: «seduce il mondo a lasciar il certo e presente bene che quello [ocio] tiene, et occuparsi e mettersi in ogni strazio per l'ombra di futura gloria» (ivi, p. 599).

65. Ivi, p. 598.

vi condannate: e con inganno eterno,  
bramando il ciel vi state ne l'inferno<sup>66</sup>.

The above verses present the ironic fate of the one who thinks is ascending the heavens, while plunging into infernal pain. This not only strikingly alludes to the flight of Icarus, but also to the atavic Gnostic innuendo of God's envy. As Bruno explains, God gave Ocio or idleness (which is symbol of the paradisiacal condition in Tansillo's poetic verses) to Adam so that he would not be tempted to eat from the tree of knowledge. But right after he sinned 'Sollecitudine' stepped in as an explicit sign of misery and punishment:

Soggionse l'Ocio: «Siami lecito, o Momo, di apportar un altro paio di raggioni, in non più termini che in forma di un paio di sillogismi più in materia efficaci che in forma. De quali il primo è questo: Al primo padre de gli uomini quando era buon omo, et a la prima madre de le femine quando era buona femina, Giove gli concesse me [Ocio] per compagno; ma quando devenne questa trista trista e quello tristo, ordinò Giove che se gli aventasse quella [sollecitudine] per compagna: a fin che facesse a costei sudar il ventre et a colui doler la fronte»<sup>67</sup>.

In some of its meanings Sollecitudine (Promptness) means also care, diligence or intense study. The etymological root of *curiositas*<sup>68</sup> leads us to the latin 'cura' (worry, care) and especially to the meaning which *Cicero* used, even though with a negative connotation, for the adjective *curiosus*: excessively meticulous, or studious and also immoderately eager to know. Indeed, studious (*studiosus* which comes from *studium*) should have a positive meaning and it is with Augustine that the word is patently opposed to curious (*curiosus*) which blamefully denotes someone who desires to know what does not pertain to him: «ea requirit quae nihil ad se adtinent» (*De utilitate credendi* 9, 22). Moving on to the Renaissance we can see the gnoseological extent to which the word *curiosus* is frequently alluded to in the emblem books. As we recall, the Socratic motto «Quae supra nos, ea nihil ad nos» (what is above us, pertains not to us) associated with the exhortation which had been more adopted as a rebuke for intellectual curiosity «noli altum sapere sed time»<sup>69</sup>, came to be used as a caption for the myths of Prometheus and Icarus. In the *Cabala* Bruno takes on the image of Prometheus (as forerunner of Adam) to emphasize the importance of the hand as symbol of that craftsmanship and industry

66. Ivi, p. 599-600.

67. Ivi, p. 600.

68. Cfr. A. Labhardt, *Curiositas*, cit., p. 206 ss. And also the *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 2654 ss.

69. See C. Ginzburg, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Turin 1986, pp. 107-133.

which alone enable human beings to overcome their ferine though paradisiacal condition and be worthy of dignity:

hanno [the divine donkeys] inceppate le cinque dita in un'unghia, perché non potessero come l'Adamo stender le mani ad apprendere il frutto vietato dall'arbore della scienza, per cui venessero ad esser privi de frutti de l'arbore della vita, o come Prometeo (che è metafora di medesimo proposito) stender le mani a suffurar il fuoco di Giove per accendere il lume nella potenza razionale<sup>70</sup>.

In clear polemic with Luther, Bruno reinstates the issue of the presumptive perfection of the Edenic stage to underline the important figure of Sollecitudine and Sofia (wisdom) who have the power to spur man to go beyond his animal condition, that is being in ignorance of the tree of knowledge. It is now necessary to clarify the significant mythical figure of Sophia as a double-headed female being that bridges the myth of Icarus with the Gnostic narrative. In the Gnostic Valentinian cosmogony<sup>71</sup> a female being is responsible for the disharmony (similar to the Brunian concept of 'vicissitude' or 'becoming'<sup>72</sup>) from which the earthly world was originated. She bears the name of "Wisdom" (*Sophia*, Σοφία) and 'Faith' (*Πίστις*). It is well to discern that for the Gnostics 'faith' plays only a provisional role over against 'knowledge' and therefore it describes the divided and not completely integrated being who lacks *ἐπίγνωσις* (self-recognition of our godly nature, or true reality)<sup>73</sup>. Such incomplete being has ignorance and therefore the creation for its sequel. According to the Valentinian school Sophia, or *anima mundi*<sup>74</sup>, is the symbol of the fall, repentance and redemption of man. In the Simonian Gnosis she is «the

70. *Cabala*, BDFI 7II.

71. I refer the reader to the thorough analysis carried out by K. Rudolph in *Gnosis*, cit. See also G. C. Stead, *In Search of Valentinus*, and G. Quispel, *Valentinian Gnosis and the Apokryphon of John*, in *The Rediscovery of Gnosticism, I: The School of Valentinus*, edited by B. Layton, Brill, Leiden 1980-1981, pp. 75-95, and p. 118.

72. Bruno does not praise harmony (in the sense of uniformity and unity), instead he advocates for a 'concordantia oppositum' as the genuine characteristic of the law of nature: «Non è armonia e concordia dove è unità, dove un essere vuol assorbir tutto l'essere; ma dove è ordine et analogia di cose diverse; dove ogni cosa serva la sua natura». (*Furori*, BDFI 831). Talking about Simon's teachings, Hippolytus in his *Refutatio* (v 17,6) says: «He who does not receive this teaching (ignorance is a slave, knowledge is freedom) nor recognize the necessity of becoming (i.e. the earthly world) is like an abortion born by night and will (also) perish by night».

73. Cfr. G. Filoromo, *op. cit.*, pp. 39-40 and p. 58.

74. Cfr. Id., especially pp. 147-152; and Rudolph, *op. cit.*, *passim*. Sophia, who was brought also into association with Simon Magus with the name of Helen or Selene (the Moon), bears many names: Wisdom, Ennoia, Pruneikos. According to *The Secret Book of John* and the *Anonymous Treatise* (Cfr. NHL and Rudolph, *op. cit.*, p. 73-80) she is the Pistis (Faith) Sophia who «willed and became a work which is like the light which first existed» (NHL II,

female dimension of the divinity fallen into the world of matter, the soul cast down to prostitute itself before repenting and being saved by Nous<sup>75</sup>. Simon Magus is said to have redeemed a prostitute named Helen and to have wandered about calling this whore his First Thought (Ennoia) or Sophia. Just like Icarus and Faustus who defiantly challenged the secrets of nature and God (*arcana naturae* and *arcana dei*), similarly, as conveyed in many Gnostic narratives<sup>76</sup>, Sophia conceitedly transgressed the law of the Father. Indeed she began to create<sup>77</sup> without God's consent. But it was because he who created the world was imperfect<sup>78</sup> that Sophia set to work upon matter (*ὕλη*). Sophia is in ignorance of the true Father and at the same time she is the terrestrial hypostasis of the ignorance of God doomed to journey across the centuries from one female body to another (among them that of Helen of Troy as recounted in the Simon legend<sup>79</sup>) experiencing every kind of suffering and dishonour. So from her behaviour deficiency and forgetfulness sprang out. Moreover, the uncontrolled creative passion of Sophia violates the unity of God producing

5,97, 145). Even more interesting for our research is the appellative given to Sophia or Wisdom by the heresiologist Irenaeus who in his *Adversus Haereses* calls her *προύνεικος* underlying the meaning of lewd or prurient. In Irenaeus Sophia is characterized by a «lust for power». But in ancient Greek comedy the word represents «a character, untamed or untamable, that audaciously and impetuously hurries to the outside, provoking discord or dissension». In its various etymological meanings (she is either an impulsive person or an impulsive porter, a peddler of light), wisdom/*προύνεικος* evokes the *νεῖκος* (dissension) of Empedocles or the Pythagoreans which we find also in the Valentinian Gnostics: «this dissension, the principle of movement, has its function the fragmentation from the original Whole, and she is the cause of the entire creation». According to Hippolytus (*Philosophumena*), because of her, the souls have to wander and pass from one body to another. For a detailed analysis of the word *προύνεικος*, see A. Pasquier, *Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts*, in *Images of the Feminine in Gnosticism, Studies in Antiquity and Christianity* ed. by Karen L. King, Fortress Press, New York 1988, pp. 47-70. Wisdom is also related to the role of the prostitute as symbol of the human soul. In fact in Simonian Gnosticism Helen-Ennoia (thought)-Selene is the harlot who disseminates wisdom among people. (As to the concept of 'Wisdom the Whore', I refer the reader to the classical studies compiled by W. Forster, *Gnosis*; H. Jonas, *The Gnostic Religion*; Id. *Gnosis und spätantiker Geist*).

75. Cfr. Filoramo, *op. cit.*, p.148.

76. Cfr. Rudolph, *passim*.

77. In the Gnostic cosmogony Wisdom functions as the defiant assistant of God in creation. Cfr. Rudolph, *op. cit.*, p. 76.

78. In the *Gospel of Philip* we read: «The world came into being through a transgression. For he who created it wanted to create it imperishable and immortal. He failed and did not attain to his hope. For the incorruption of the world did not exist and the incorruption of him who made the world did not exist» (NHL II 3,75 (123), 2-9).

79. As Tertullianus explains (*De anima* 34, 36), finally Sophia becomes a whore in a brothel in Tyre, in Phoenicia. And here the pre-existing God, in the guise of Simon, descends to redeem her forever.

disharmony and error. Sophia is therefore equalled to solicitude and curiosity.

Interestingly enough, Bruno seems to cling to the same gist of the question as he subtly scoffs at Ocio who, praising himself as one of God's gifts to the humankind, condemns 'sollecitudine' for having wiped out the happy Golden Age and perturbed the centuries with her ambition and 'curious labour':

Chi è quello, o Dei, che ha serbato la tanto lodata età dell'oro, chi l'ha instituta, chi l'ha mantenuta, altro che la legge de l'Ocio, la legge della natura? Chi l'ha tolta via? Chi l'ha spinta quasi irrevocabilmente dal mondo, altro che l'ambiziosa Sollecitudine, la curiosa Fatica? Non è questa quella ch'ha perturbato gli secoli, ha messo in scisma il mondo... avendo posti gli popoli in ruota et in certa vertigine e precipizio dopo che l'ha sullevati in superbia et amor di novità, e libidine de l'onore e Gloria d'un particolare<sup>80</sup>?

In this passage we clearly identify all the distinctive features of the tragic flaws of *curiositas*/Sophia. Sophia/Sollecitudine is both addressed as pernicious vice and as mediating and redeeming power: through her knowledge man will overcome ignorance. Sophia is the cause of ignorance, indeed she becomes ignorance herself and therefore she is the beginning and the end, the coinciding extremes of a cyclic process which sees man experience ignorance to acquire wisdom. Indeed Bruno perspicuously says:

Perché la Sofia creata senza l'ignoranza o pazzia, e per conseguenza senza l'asinità che le significa, et è medesima con esse, non può apprendere la verità: e però bisogna che sia mediatrice; perchè come nell'atto mediante concorreno gli estremi o termini, oggetto e potenza, cossì nell'Asinità concorreno la Verità e la cognizione, detta da noi Sofia<sup>81</sup>.

Sophia's sin is a sort of tragic flaw (*ἀμαρτία*): her immoderate desire to create leads to the violation of that which Bruno satirically describes as the Edenic state (metaphorically alluded to in the Golden Age image) where indolent (*otiosi*) men were more stupid than beasts:

Ne l'età dumque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi di molte di queste<sup>82</sup>.

In the *Spaccio* Sollecitudine is openly addressed as companion of sin and vice:

«Or considerate, dei» disse [Ocio] «la conclusione che pende da quel che io fui dechiarato compagno de l'Innocenza, e costei [Sollecitudine] compagna del peccato.

80. *Spaccio*, BDFI 596.

81. *Cabala*, BDFI 707-708.

82. *Spaccio*, BDFI 601.

Atteso che se il simile s'accompagna col simile, il degno col condeguo, io vegno ad esser virtude, e colei vizio»<sup>83</sup>.

But in Bruno's invective the criticism expounded through *Sofia*<sup>84</sup> by Ocio is aptly used to represent the most conservative view of the Church according to the Pauline tradition. If asininity (ignorance) equals innocence, promptness (Sollecitudine, Sophia or Knowledge) equals vice: halfway between irony and comedy this antithesis seems to find its synthesis in the Gnostic rationale as well in the Brunian thought. Ignorance represents the right opposite of science, nevertheless it is a positive and necessary constituent of Sophia, the spur ('sprone') for all divine wits ('divini ingegni'):

O santa ignoranza, o divina pazzia, o sopra umana asinità. Quel rapto, profondo e contemplativo Areopagita, scrivendo a Caio, afferma che la ignoranza è una perfettissima scienza: come per l'equivalente volesse dire che l'asinità è una divinità. Il dottò Agostino, molto inebriato di questo divino nettare, nelli suoi *Soliloquii* testifica che l'ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio, e la scienza più tosto che l'ignoranza ne mette in perdizione... Come nell'atto mediante concorreno gli estremi o termini, oggetto e potenza, cossì nell'Asinità concorreno la Verità e la Cognizione, detta da noi *Sofia*<sup>85</sup>.

In Bruno's philosophical system Sophia is paralleled to the law of the contraries (la legge de' contrarii):

Cossì mi par vedere, per che la giustizia non ha l'atto se non dove è l'errore, la Concordia non s'effettua se non dove è la contrarietade... vedesi che non ha trovato poco quel filosofo che è dovenuto alla ragione della coincidenza de contrarii; e non è imbecile pratico quel mago che la sa cercare<sup>86</sup>.

According to Bruno and the Gnostics Sophia, being the center where multitudes come together, is the ordering principle which reunites the opposites. In Bruno's new philosophy Sophia embodies the channeling energy of contrasting forces – *coincidentia oppositorum*<sup>87</sup> – that structures the infinite universe:

83. Ivi, p. 600.

84. In our investigation of the Brunian / Gnostic relationship, it is important to keep in mind that in the *Spaccio* it is Sophia that reports Ocio's speech. In so doing she carries within the double nature of the Gnostic Sophia: she was the purveyor of ignorance (as a peculiarity of indolence) and at the same time the means through which man will be released from his humiliating lack of knowledge.

85. *Cabala*, BDFI 712 and 708.

86. *Spaccio*, BDFI 482.

87. In the fifth dialogue of the *Causa* Bruno overtly explains how through the law of 'vicisitudine' conflicting forces generate one another and as such, at a closer analysis, they end up being constituents of the same body, the two sides of the same universal coin.

il principio il mezzo et il fine; il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazzione, è il moto, è la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine... Tal io [Sophia] con il mio divino oggetto che è la Verità tanto tempo come fuggitiva, occulta, depressa e sommersa, ho giudicato quel termine, per ordinanza del fato, come principio del mio ritorno, apparizione, essaltazione e magnificenza tanto più grande, quanto maggiori sono state le contraddizioni<sup>88</sup>.

As we will see, the Brunian Sophia – her manifold essence is made out of asinity and truth, as stated in the *Cabala* – seems to develop some of the most perplexing concepts that the Gnostics attributed to Wisdom as very impressively described in the Coptic treatise called *The Thunder*: «I am she who was everywhere hated / and she who was everywhere beloved... I am the union and the dissolution... For I am knowledge and ignorance»<sup>89</sup>.

In the Brunian Sophia's argument we envisage the plea to a man who bears a «multitude of horizons», the *σοφός* (wise man)<sup>90</sup> of which Pindarus spoke of. Even the Pythagoreans<sup>91</sup>, to a certain extent, considered the world as made of contraries whose link called *áquovía* (harmony) allows the existence of unity. Gorgias understood the contradictory multiplicity of the real world as well as the impossibility to escape the paralyzing power of opposites. As we have seen before, with Bruno's 'legge de contrarii', the universal is not won except by means of our capacity to extract the contradiction in unity, which is to see how reality can only be perceived through a knowledge split into opposite and opposed extremes. There is no unity without contraries and there cannot exist contraries without unity:

Ecco dumque come non solamente il massimo et il minimo convegnono in uno essere... ma ancora nel massimo e nel minimo veggono ad essere uno et indifferente gli contrari... Certo (se ben misuramo) veggiamo che la corrosione non è altro che una generazione; e la generazione non è altro che una corrosione: l'amore è un odio, l'odio è uno amore al fine. L'odio del contrario è amore del conveniente, l'amor di questo è l'odio di quello. In sostanza dumque e radice, è una medesi-

88. Spaccio, BDFI 482-483.

89. Bronte. *The Thunder, Perfect Mind* (vi, 2) in NHL, p. 274.

90. At the very beginning of the *De magia* Bruno says that «magus primo sumitur pro sapiente». Among the many characteristics of the magus Bruno envisaged wisdom according to the old tradition of Jewish Cabalists, Druids, Egyptians and the Greek Sophists. The magician is also that philosopher of whom Augustin deprecated the ravenously curious attitudes: «A philosophis ut sumitur inter philosophos, tunc magus significat hominem sapientem cum virtute agendi». (BOL III, 400).

91. As a matter of fact, the name of Pythagoras occurs in the first dialogue of the *Cena* and in the first part of the third dialogue of the *Furori*, BDFI 817.

ma cosa amore et odio, amicizia e lite... In conclusione chi vuol sapere massimi secreti di natura, riguardi e contempla circa gli minimi e massimi de gli contrarii et oppositi. Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione<sup>92</sup>.

Therefore, the fall of Icarus clearly reinstates the ancient Gnostic 'rhythm of conflict' which traverses Bruno's thought. Icarus, backed up by Sophia and the Pegasean ass, takes on the dignity of a crucial figure in Renaissance ideological transformations:

Poi che spiega'ho l'ali al bel desio,  
quanto più sott'il piè l'aria mi scorgo,  
più le veloci penne al vento porgo:  
e spreggio il mondo, e vers'il ciel m'invio.  
Né del figliuol di Dedalo il fin rio  
fa che giù pieghi, anzi via più risorgo;  
ch'í' cadrò morto a terra ben m'accorgo:  
ma qual vita pareggia al morir mio?<sup>93</sup>

Furthermore Bruno affirms:

io per l'altezza de l'oggetto mio  
da suggetto più vil dovevno un dio.  
...  
et io (mercé d'amore)  
mi cangio in dio da cosa inferiore<sup>94</sup>.

Bruno's frenzied hero is dominated by love intended as philosophic *eros*, that is a constant cognitive tension leading to Gnostic *epignosis*: the recognition and the ensuing reunion with the divine nature<sup>95</sup> that has always been lying in us. In the *Cena de le Ceneri* this concept is overtly underlined:

Et abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi: se l'abbiamo appresso,  
anzi di dentro più che noi medesmi siamo dentro a noi<sup>96</sup>.

Moreover in the *Spaccio* we read:

ogni cosa, per quel che è detto, ha la divinità latente in sé<sup>97</sup>.

92. *Causa*, BDFI 290-295.

93. *Furori*, BDFI 815

94. *Furori*, BDFI 816 e 898.

95. The idea of becoming like a god is a key issue in Simon Magus' theology, Bruno's philosophy and Faustus' heretical enterprise. Cfr. F. Yates, *The Occult Philosophy in Elizabethan Age*, Routledge, London & Boston 1979; Ead., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago University Press, Chicago 1964.

96. *Cena*, BDFI 29.

97. *Spaccio*, BDFI 638.

As explained through the allegory of Acteon in the *Eroici furori*, Bruno believes in knowledge (philosophic *eros*) as redemption of the inner man. Similarly the Gnostics believed in self-redemption, not in redemption by another. For Bruno God is an unfathomable entity that manifests himself only in the infinite universe of nature and as such is both abyssal darkness and unreachable light:

Dio è nudo... si mostra a pochissimi, e forse... nessuno lo conosce<sup>98</sup>.

As Badaloni acutely observes, Bruno's ascension to God leads paradoxically to a dismissal or liberation from him. In so far as God is affected by immutability and indeterminacy, and life along with thinking entail determination and becoming, he does not think nor exist<sup>99</sup>. God has nothing to do with men:

Talmente dunque quel dio, come absoluto, non ha che far con noi<sup>100</sup>.

As we have seen throughout Bruno's doctrine of knowledge, the absolute divine is tragedy of the mind and as such it endows a concept of the tragic as universal category which ends not by denying God but by annihilating him. Bruno's concept of the divinity resembles the divine oxymoron of an atheist. As a matter of fact, in Germany Bruno was considered to be an atheist («uomo che non abbi alcuna religione») and in England he advocated the ideological beliefs of the *ateisti*, that is of those politicians (among which Marlowe himself) who were particularly tied to the monarchy<sup>101</sup>.

What Icarus represents in Bruno's Gnostic rendering of the magic flight is the necessity of plunging into earthly contradictions in order to achieve knowledge. Bruno's mysticism implies *askesis*, which is a sort of 'activation' through the knowledge of our body and ensuing philosophic ascension as opposed to the renunciation or denial of the body peculiar to Christian mysticism. For Bruno the rejection of our body does not lead to a reunion with the divinity. On the contrary, he affirms that: «I am certainly inclined to believe that he who fears the body has never joined the divinity»<sup>102</sup>. For Bruno the only truth was: «this is my body»<sup>103</sup>. Being

98. Ivi, p. 653.

99. See N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Parenti, Milan 1955, p. 154 ss.

100. *Spaccio*, BDFI 636.

101. Ivi, p. 249. See also F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florence 1968, p. 158 ss.

102. BOL II 193.

103. These are the words written in the diary of Guillame Cotin after a conversation with Bruno on the 7th of December, 1585. See Spampatano, *Vita*, pp. 651-652.

ignorant of our carnal nature means to ignore the divinity of matter as well as the divine spiritual kernel that dwells in our body. Carnal knowledge is the means of vicissitudinal transformations: «quel timone che volteva e drizzava questa nave de le metamorfosi»<sup>104</sup>.

Indeed, Bruno's rather obscene words were also used against him by his accuser Giovanni Mocenigo who reported to the Inquisition the following charge: «oltre a questo mi disse che gli piacevano assai le donne e che non havea arrivato ancora al numero di quelle di Salomone»<sup>105</sup>. Mocenigo's charges denote that peculiar decaying moral attitude which Bruno always fought against: whenever religion decays and intolerance spreads herself, as openly underlined in the *Spaccio*, there the symbolical and allegorical is materialized into the historical and literal distinctive of religious fanaticism.

In speaking of such allegories Bruno's defiant innuendos are resonant of the long forgotten Gnostic tradition of Simon Magus as scornfully testified in Hyppolytus' biased account: «the impostor (Simon Magus) having fallen in love with this strumpet, called Helen, purchased and kept her...for by purchasing the freedom of Helen, he (Simon) thus offered salvation to men by knowledge peculiar to himself»<sup>106</sup>. In Bruno's interpretation the high enterprise endeavoured by Icarus can be fulfilled only through failure. The sinking into matter seems to be the alluded consequence of the unattained goal of *eros* («il fin bramato non conseguia»), namely a recognition of our ineludible earthly nature:

Bench'a tanti martir mi fai suggetto,  
pur ti ringrazio, e assai ti deggio, Amore,  
che con si nobil piaga apriste il petto,  
e tal impadroniste del mio core,  
per cui fia ver ch'un divo e viv'oggetto,  
de Dio più bella imago 'n terra adore;  
pensi chi vuol ch'il mio destin sia rio,  
ch'uccid'in speme, e fa viv'in desio.  
Pascomi in alta impresa;  
e bench'il fin bramato non consegua,  
e 'n tanto studio l'alma si dileguà,

104. *Spaccio*, BDFI 484. The wry allusion to the phallic 'rudder' that 'stirs' and 'sets upright' the ship of metamorphosis is not only a reference to Salomon's luxuriant sexual activity as handed down in the *Ecclesiast* but also a clinching of the erotic ties (*vincula amoris*) which govern and guide the everlasting cycle of mutations.

105. Firpo, *Processo*, p. 158.

106. Hyppolytus of Rome, *Philosophumena*, vi. 19. See *Philosophumena or the refutation of all heresies formerly attributed to Origen, but now to Hippolytus, bishop and martyr, who flourished about 220 A.D.*, trans. F. Legge, 2 vols., Society for promoting Christian knowledge, London - Macmillan, New York 1921.

basta che sia sì nobilment'accesa:  
 basta ch'alto mi tolsi,  
 e da l'ignobil numero mi sciolsi.

Nonetheless, in the previous sonnet, the cathartic cry of Icarus/Bruno bursts forth into the light of philosophic consciousness as suggested in the *De l'infinito*: «through philosophy we are reborn while dying to the masses»<sup>107</sup>.

The Pythagorean-Brunian conception by which all things are composed of opposite qualities and a link, *eros* (magic or *vinculum vinculorum*; in Greek *áquovía*) which reduces these opposites to a unity, gives life to the universe. This notion manifests a resemblance with the ambivalent, two-fold nature of which Heraclitus had already spoke of as the «mysterious relation between physics and logos». The Gnostic vision of Sophia represents exactly this ambivalence:

Look upon me, you who reflect upon me,  
 And you hearers, hear me.

...  
 Do not be ignorant of me anywhere or any time.  
 Do not be ignorant of me.  
 For I am the first and the last.  
 I am the honored and the scorned one.  
 I am the whore and the holy one.

...  
 You who deny me, confess me,  
 And you who confess me, deny me.  
 You who know me, be ignorant of me,  
 And those who have not known me, let them know me.  
 For I am knowledge and ignorance.  
 I am shame and boldness.

...  
 I am war and peace<sup>108</sup>.

107. «Chi vuol perfettamente giudicare (come ho detto) deve saper spogliarsi dalla consuetudine di credere, deve l'una e l'altra contraddittoria esistimare equalmente possibile, e dismettere a fatto quella affezione di cui è imbibito da natività: tanto quella che ne presenta alla conversazion generale, quanto l'altra per cui mediante la filosofia rinascemo (morendo al volgo) tra gli studiosi stimati sapienti dalla multitudine et in un tempo» (*Infinito*, BDFI 425). I suspect that here Bruno had in mind one of the proverbs by Salomon: «Ipse morietur quia non habuit disciplinam, et in multitudine stultitiae suaे decipietur». (*Prov.* 5, 23).

108. Bronte. *The Thunder, Perfect Mind* (vi, 2), in NHL. In a magnificently fitting passage in the second dialogue of the *Spaccio*, Bruno shows his philosophical tolerance of many sects which represent various attempts to diffuse the light for the eyes of understanding. A clear resemblance can be ascertained between the previous Gnostic rationale and Bruno's thought as phrased by Saulino: «Io t'intendo Sofia; e comprendo che tu sei quella che in vari modi contempli, comprendi et esplichi questa veritade, e gli effetti di quella superna influenza dell'esser tuo: alla quale per vari gradi e scale diverse tutti aspirano, tentano studiano e si sforzano salendo pervenire» (*Spaccio*, BDFI 537).

In light of Bruno's description of Sophia as embodiment of the 'coincidentia oppositorum', we can trace a correspondence between his symbolism and the Gnostic figure of Sophia<sup>109</sup>:

il principio il mezzo et il fine; il nascimento, l'aumento e la perfezione di quanto veggiamo, è da contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a contrarii: e dove è la contrarietà, è la azione e reazzone, è il moto, e la diversità, è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicissitudine<sup>110</sup>.

Bruno's rhetoric of the contraries, in spite of the philosopher's blame for the ancient sophists («de fallacie dei sofisti»)<sup>111</sup>, reminds us of the dialectical structure of the *Dissoi Logoi* (*Twofold Arguments*)<sup>112</sup>, a treatise probably written by the sophist Gorgias. The *Cena* evokes not only the dialectic of Gorgias but also the oxymoronic language of the Gnostic Sophia:

E noi medesmi e le cose nostre andiamo e vegnamo passiamo e ritorniamo: e non è cosa nostra che non si faccia aliena, e non è cosa aliena che non si faccia nostra. È non è cosa della quale noi siamo, che talvolta non debba esser nostra, come non è cosa la quale è nostra, della quale non doviamo talvolta essere... Cossì tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudine di dominio e servitù, felicità et infelicità, de quello stato che si chiama vita e quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male<sup>113</sup>.

Similarly Bruno describes both the discomforting and alluring attributes of the universe as follows:

Ivi l'altezza è profondità, l'abisso è luce inaccessa, la tenebra è chiarezza, il magno è parvo, il confuso è distinto, la lite è amicizia, il dividuo è individuo, l'atomo è immenso; e per il contrario<sup>114</sup>.

Even the Gnostic outcry of Sophia in the *Thunder* reverberates the sophistic dramatic conflict of the insoluble antithesis of true and false, good

109. Saulino in the *Spaccio* affirms: «Cossì mi par vedere, per che la giustizia non ha l'atto se non dove è l'errore, la concordia non s'effettua se non dove è la contrarietà» (*Spaccio*, BDFI 482). With similar words Simon Mago admonished Peter for his hypocritical quietism. Answering to Peter Simon makes clear his standpoint: «We have no need of your peace; for if there be peace and concord, we shall not be able to make any advance toward the discovery of truth. For robbers and debauchees have peace among themselves, and every wickedness agrees with itself; and if we have met with this view, that for the sake of peace we should give assent to all that is said, we shall confer no benefit upon the hearers, but on the contrary, we shall impose upon them, and depart friends. Wherefore, do not invoke peace, but rather battle, which is the mother of peace; and if you can, exterminate errors». (*Recognitions* chps. xx-lxi; see Migne, *Patr. Gr.*, I, 1260 ss. For translation, see the *Ante-Nicene Christian Library*, Edinburgh 1873).

110. *Spaccio*, BDFI 482.

111. *Cena*, BDFI 39.

112. M. Untersteiner, *Sofisti: testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florence, p. 112.

113. *Cena*, BDFI 119-120.

114. *Causa*, BDFI 173.

and evil, namely the radical contradictions of existence. Unwillingly enough, Bruno portrays man as the wise man<sup>115</sup> of sophistic ascendancy who «by nature has a multitude of visions» (Pindar, *Ol.*, II, 94). Indeed, Bruno, as we see in the wonderfully crafted sonnets of the *Eroici furori*, felt the sorrow of man, who never finds himself confronted by a single way of knowing. As Antithesis<sup>116</sup> governs the whole Brunian epistemology, similarly *physis* (materia), considered as process of eternal Becoming, brings its ancient aspect as a divine<sup>117</sup> figure of the unanalysable contrast of Being and Not-being.

Bruno's notion of a relativistic universe is developed by Theophilus<sup>118</sup> (Teofilo) especially in the *Cena de le Ceneri*. Teofilo broadens it out into a mirroring-system in which everything is defined according to the peculiar perspective from which it is analyzed: the moon is no more a firmament for us than we are for her («atteso che non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna»). This means that, as nobody is supposed to look for the divinity as they carry god within, God is everywhere and nowhere:

non cercar la divinità rimossa da noi... Non meno che gli coltori de gli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sé. Atteso che non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna<sup>119</sup>.

Neither God nor man are at the core of our universe anymore. Only nature or Diana, whose endless becoming we must forever pursue (perseguire), mirrors that truth that is nonetheless unattainable:

115. It is well to remember that for Bruno the wise man is *par eccellance* the magician: see note 90. Furthermore I tend to believe that in spite of Bruno's despising attitude toward the sophists, nonetheless the form of his binary-structured argumentations seems to be informed by the intellectual training for the practical antithetic oratory which was peculiar to Sophistic philosophy.

116. Antithesis is also the main rhetorical feature that governs Gorgias' works *Helen* and *Palamedes*. See Untersteiner, *op. cit.*, p. 140 ss.

117. As in the Gnostic theogony of Sophia the original androgynous phase of *physis* as goddess embraces in its not yet developed individuality an antithesis, namely that of Being and Not-being, *δίκη* (law) and *βία* (violence). See P. Paula, *Thessalische Mythologie*, Rhein-Verlag, Zürich 1944, as cited by Untersteiner, *op. cit.*, p. 165.

118. I think that Bruno perfectly knew the history of the historical character who carried this name. In fact, the legend of the sixth-century bishop of Adana in Cilicia, Theophilus is along with Simon Magus and Cyprian, one of the forerunners of the sixteenth century Faust. These legends were very well known throughout medieval and Renaissance Europe especially in the collection of saints' legends that is the *Legenda Aurea* by Iacobus de Voragine (ca. 1230-ca. 1298). The Theophilus legend is important since it presents the first detailed story of a man who signed a compact with the devil with his blood. Also, as Brown asserted in her article on the basis of historical cross references, the legend of Theophilus presents a 'borrowing' of Helen from the story of Simon Magus.

119. *Cena*, BDFI 29.

Questa verità è cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile: però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima; ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo l'universo, la natura che è nelle cose<sup>120</sup>.

Yet, what we see is shadow. We never acquire knowledge of external things, since the aim of the sacred hunt (sacra venazione) of Acteon<sup>121</sup> is to become exactly what he is looking for.

Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predatore dovegna preda, il cacciator doventi caccia... Cossì gli cani, pensieri de cose divine, vorano questo Atteone, facendolo morto al volgo, alla moltitudine<sup>122</sup>.

From hunter to prey, Acteon converts into the object of his own search. God is no more outside than inside Acteon. This vicissitudinal process is a rearticulation of the notion of *ἐπίγνωσις*: searching for god means becoming a god. Every epistemological process moves from the outside to the inside and vice versa. Once more, the archetypal Gnostic paradox applies: «what is outside of you is inside of you... and what you see outside of you, you see inside of you».

Similarly, he who dares to light the lamp of curiosity cannot but strive among contradictions before the inevitable fall: «ch'i' cadrò morto a terra ben m'accorgo»<sup>123</sup>. But Icarus knew very well that: «No one falls down if he is already lying on the ground»<sup>124</sup>.

120. Furori, BDFI 920.

121. The metaphor of the hunt has a long tradition which goes back to Plato (*Phaedrus*, 66c) and Cusano (*De venatione sapientiae*). Zabarella, for instance, connects inductive reasoning with *venatio* (hunt). See E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Turin 1978, vol. II, p. 556 ss. For further details I refer the reader to the book by L. Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Bibliopolis, Naples 1988.

The hunt is also a metaphor of the forthcoming experimental science in the seventeenth century. On this subject, see M. Cavazza, *Metafore venatorie e paradigmi indiziari nella fondazione della scienza sperimentale*, «Annali dell'Istituto di discipline filosofiche dell'Università di Bologna» 1 (1979-1980), pp. 107-133; and in general W. Eamon, *Science as a Hunt*, «Physis», xxxi (1994), 2, pp. 393-432.

122. Furori, BDFI 920-921.

123. Ivi, p. 815.

124. These are the words of Kepler as in the autograph comment to the emblem of Icarus in Alciati's *Emblemata* printed at Lyon in 1573 and preserved in the British Library.

INGRID D. ROWLAND

## GIORDANO BRUNO AND VERNACULAR POETRY

### SUMMARY

Vernacular sources for Giordano Bruno's poetry include not only his countryman Luigi Tansillo and the Neoplatonists Marco Antonio Epicuro and Egidio da Viterbo, but also the popular fifteenth-century singer and lutenist Serafino Ciminelli Aquilano (d. 1500), whose frequently outrageous parodies of Petrarchan verse and whose verbal ingenuity both find parallels in Bruno's own compositions. Bruno, however, turns Serafino's biting humor to a lofty philosophical purpose, so that his close verbal echoes of l'Aquilano's verse often convey a radically different meaning.

\*

Poetry is what he thought, but did not say.

HEATHER MCHUGH, of Giordano Bruno<sup>1</sup>

Like Galileo, with whom he is often invidiously contrasted, Giordano Bruno was both a philosopher and a writer of distinction. His sensitivity to literary language embraced prose and poetry, Latin and vernacular, but he also had an ear for the cadences of the street. His comedy *Candelaio* reproduces the full range of voices that must have floated up through the high walls of the convent of San Domenico from the crowded streets of Naples, and his vernacular dialogue *La cena de le Ceneri* points with equally merciless accuracy to his own halting English. The irreverent ear that picked up his own faults was no less merciless with others, from the outraged pedants of the Ash Wednesday supper crying «Ad rem! Ad rem!» and «Anticyram navigas!» to the writer of the Catholic breviary, whom Bruno denounced in prison as a *liuto scordato*, a discordant lute, as well as that fanciful construction, a *brutto cane becco*, an ugly cuckolded dog.

Bruno's own rhetoric rode the extremes of high and low style, of tragedy and comedy, austerity and exuberance: he said as much in the introduction to his *Cena de le Ceneri*<sup>2</sup>:

Or eccovi, signor, presente... un convito sì grande, sì picciolo; sì maestrale, sì disciplinale; sì sacrilego, sì religioso; sì allegro, sì colerico; sì aspro, sì giocondo; sì magro fiorentino, sì grasso bolognese; sì cinico, sì sardanapalesco; sì bagattelliero, sì serioso; sì grave, sì mattacinesco; sì tragico, sì comico; che certo, credo che non vi sarà

1. Heather McHugh, *What He Thought*, from *Hinge & Sign: Poems 1968-1993*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1994.

2. *Cena*, bdi 7-8.

poco occasione da dovenir eroico, dismesso; maestro, discepolo; credente, mescredente; gaio, triste; saturnino, gioviale; leggiere, ponderoso; canino, liberale; simico, consulare; sofista con Aristotele, filosofo con Pitagora; ridente con Democrito, pian-gente con Eraclito.

Bruno's rhetoric worked, in other words, much as he envisioned the human soul working, riding the wheel of fortune up and down in a constant state of what he called vicissitude, that great exchange wherein all things but God eventually become their opposite. His outrageously suggestive invocation of the Muses in his *Cena de le Ceneri* takes an old double entendre from vernacular poetry (like, for example, the painter Agnolo Bronzino's ribald ode to his brush, *Il Pennello*) to suggest that his writing also gave proof of his egregious manhood<sup>3</sup>:

a voi, Muse d'Inghilterra, dico: inspiratemi, suffiatemi, scaldatevi, accendetemi, lambiccatevi e risolvetemi in liquore, datemi in succchio, e fatemi comparir non con un picciolo, delicato, stretto, corto e succinto epigramma, ma con una copiosa e larga vena di prosa lunga, corrente, grande e soda: onde, non come da un arto calamo, ma come da un largo canale, mande i rivi miei.

But Bruno set the Muses and Memory a more arduous task than simply providing him with that large and copious vein of solid prose. One of the abiding mysteries of this maddening enthusiast is his persistent, heroic attempt to cast his Nolan Philosophy into poetry, beginning with the epigraph to this same Italian dialogue<sup>4</sup>:

#### Al Mal Contento

Se dal cinico dente sei trafitto,  
Lamentati de te, barbaro perro;  
Ch'invan mi mostri il tuo baston e ferro,  
Se non ti guardi da farmi despitto.  
Perché col torto mi venesti a dritto,  
Però tua pelle straccio, e ti disserro;  
E s' indi accade ch'il mio corpo attero,  
Tuo vituperio è nel diamante scritto.  
Non andar nudo a tòrre a l'api il mèle.  
Non morder, se non sai s'è pietra o pane.  
Non gir discalzo a seminar le spine.  
Non spreggiar, mosca, d'aragne le tele;  
Se sorce sei, non seguir le rane;  
Fuggi le volpi, o sangue di galline.  
E credi a l'Evangelo,  
Che dice di buon zelo:  
Dal nostro campo miete penitenza,  
Chi vi gittò d'errori la semenza.

3. Ivi, p. 26.

4. Ivi, p. 5.

Bruno's unrelenting effort to wed philosophy to verse culminated in the three ambitious Latin poems he published in Frankfurt in 1591: *De triplice minimo et mensura*, *De monade, numero et figura* and *De immenso et innumerabilibus*. Inspired by Lucretius both for their form (dactylic hexameter) and their philosophical content, the poems of this «Frankfurt trilogy» were not, in the end, clear enough in verse to stand on their own as philosophical arguments, and Bruno therefore supplemented his hexameter musings with clarifications in prose.

Nowhere, however, does the sheer strangeness of Bruno's philosophical poetics come more insistently to the fore than in his latest and most ambitious Italian dialogue, *De gl'heroici furori* of 1585, a work whose more than sixty sonnets, dozen versicles and two extended stanzaic poems combine with pictorial emblems and long passages of prose, both explanatory and epideictic, to create a synthetic account of Bruno's entire philosophical pilgrimage up to 1585, the year in which the dialogue was written and published.

*De gl'heroici furori* acknowledges explicit debts to two vernacular poets: Petrarch, the father of Italian vernacular poetry, and Bruno's elder contemporary and fellow Nolan Luigi Tansillo, who appears as a character in his own right in the One of the work.

A number of other vernacular writers also served Bruno in the *Heroici furori*, not only as models for his style, but also, as shall be suggested here, as partners in the very formulation of the Nolan Philosophy. Two of these writers are already well known to students of Bruno: the Florentine satirist Francesco Berni, whose ruthless sendups of Petrarch color Bruno's own invectives, and the Neapolitan Marcantonio Epicuro, whose allegorical drama in verse, *Cecaria*, «Blindness», first published in 1525, clearly inspired the nine blind men who appear in the second half of *De gl'heroici furori*<sup>5</sup>. Epicuro, despite his name, wrote more as a Neoplatonist than an Epicurean; his blind lover escapes from the misleading snares of earthly love toward a more transcendent passion for God, in a progression loosely based on the curriculum laid out for the true philosopher in Plato's *Symposium*, where the prophetess Diotima tells Socrates to tear his thoughts from the love of beautiful bodies and fix them upon love absolute.

Epicuro's poem looked back in turn to the circle of Neapolitan writers who had gathered around Giovanni Gioviano Pontano and Jacopo Sannazaro from the late fifteenth into the early sixteenth century. Sannazaro likened the atmosphere of their meetings to an Arcadia in a dialogue of

5. *Furori*, BDI 1140-1142; BOeC VII 595-613.

that name, composed in vernacular and printed for the first time (of many) in 1504. Sannazaro's *Arcadia* combined prose and verse to trace a story that, like Epicuro's *Cecaria*, involved the initiation of a lover disappointed by earthly love into its transcendent philosophical form. He wrote the work under the evident influence of another member of their circle, the Neoplatonic philosopher and sometime poet Fra Egidio Antonini da Viterbo, who inspired one of Pontano's dialogues, *Aegidius*, likewise devoted to the subject of earthly and heavenly love<sup>6</sup>. Although Egidio expressed most of his own ideas in letters and long prose commentaries, he also composed his own allegorical love poem, *La Caccia bellissima d'Amore*, in which the unfortunate lover compares himself to the Greek hero Actaeon, who while hunting inadvertently saw the goddess Diana at her bath. The outraged goddess transformed him into a stag and he was set upon and killed by his own dogs. Egidio's lover laments<sup>7</sup>:

Quel che avvenne di me nel fronte io porto  
 Depinto meglio assai che anchor ne scribo  
 Che per più farme del mio fallo accorto  
 Dai proprii veltri mei fui fatto cibo.  
 E sol con l'arme mie stracciato e morto  
 Questa merce del mio stentar delibo.  
 Ma del tormento mio questo è anchor peggio  
 Che mai uscir di qua la via non veggio.

Alcun dirà perché men duol me prema  
 Che a tal venne At[te]on mutato in cervo  
 Ma l'altrui male il mio scaccie o scema  
 Ben che stracciato fusse a nervo a nervo  
 Ei gionse col patire alhora estrema  
 Io per patire in vita mi conservo  
 Che morte non mi vol per più mi noia  
 Acciò vivendo a tutte l'hore io moia.

This short vernacular ballad finds an explicit echo in *De gl'heroici furori*, Part One, Dialogue 4<sup>8</sup>:

Alle selve i mastini, e i veltri slaccia  
 Il giovan Atteon, quand' il destino  
 Gli drizz' il dubio ed incauto camino,  
 Di boscareccie fiere appo la traccia.

6. See I. Rowland, *Giordano Bruno and Neapolitan Neoplatonism*, in H. Gatti, ed., *Giordano Bruno, Philosopher of the Renaissance*, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 97-120.

7. Egidio da Viterbo, *La Caccia bellissima dell'Amore*, Venezia, Ravano, 1535, Diii r-v. Egidio's authorship of the poem is questioned by some modern scholars, but both the printed and manuscript versions of the poem in the sixteenth century bear his name.

8. *Furori*, BDI 1005-1006; see also the sonnet at 1021-1022.

Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia,  
Che veder poss' il mortal e divino,  
In ostro ed alabastro ed oro fino  
Vedde, e 'l gran cacciator dovenne caccia.

Il cervio ch'a' più folti  
Luoghi drizzav' i passi più leggieri,  
Ratto voraro i suoi gran cani et molti

I' allargo i miei pensieri  
Ad altra preda, ed essi a me rivolti  
Morte mi dan con morsi crudi e fieri.

The Neoplatonic inspiration of all these works, and their association with a single circle of Neapolitan intellectuals, can be seen most suggestively in a manuscript now in the Biblioteca Nazionale of Naples, a small book originally compiled for the collection of Egidio da Viterbo's protégé, Girolamo Seripando, a Neapolitan nobleman who became, like Egidio himself, an Augustinian friar, Prior general of the order, and eventually its cardinal protector. In this particular manuscript *La Caccia bellissima* is bound together with Epicuro's *Cecaria*, connecting them as works whose form, amatory verse, presents Neoplatonic philosophy as a higher kind of love.

This same premise animates the *Heroici furori*, whose conspicuous effort to create Petrarchan sonnets also, at the same time, represents a sharp criticism of Petrarch for expending his ingenuity on so base an object as his passion for a mortal women. In yet another copious vein of tumescent prose, Bruno takes his master to task:

È cosa veramente... da basso, bruto e sporco ingegno d'essersi fatto constantemente studioso, ed aver affisso un curioso pensiero circa o sopra la bellezza d'un corpo femenile... E per mia fede, se io voglio adattarmi a defendere per nobile l'ingegno di quel tosco poeta, che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorga per una di Valclusa, e non voglio dire che sia stato un pazzo da catene, donarommi a credere, e forzarammi di persuader ad altri, che lui per non aver ingegno atto a cose megliori, volse studiosamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno su quella matassa, con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale, ch'abbiano fatto gli altri ch' han parlato delle lodi della mosca, del scarafone, de l'asino, de Sileno, de Priapo...

Bruno therefore vows to redeem Petrarchan poetry by redeeming the love that inspires it:

Voglio finalmente dire, che questi Furori eroici ottegnono suggetto ed oggetto eroico, e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi, che veder si possano delfini su gli alberi de le selve, e porci cinghiali sotto gli marini scigli... mi protesto che il mio primo e principale, mezzano ed accessorio, ultimo e finale intento in questa tessitura fu ed è d'apportare contemplazion divina, e metter avanti a gli occhi ed orecchie altrui furori non de volgari, ma eroici amori.

In the process, however, he also subjects the master of Vaucluse to paro-

dies as true, and as cutting, as his imitations of churls and pedants. Here, too, Bruno moved in the company of previous poets, of Berni, as mentioned above, but also of the great Petrarchan parodist and singer Serafino Ciminelli dell'Aquila, known to his contemporaries as Serafino Aquilano<sup>9</sup>.

Serafino lived in the late fifteenth century – he died in Rome in 1500 while in the service of Cesare Borgia – but in the 1490's his impact on vernacular verse was cataclysmic. He specialized in a musical form called the *strambotto*, an eight-line iambic hexameter set to rhythmic chords that suited it for wordplay and improvisation; if, as some musicologists have suggested, the *strambotto* was the blues progression of its day, then Serafino Aquilano, if we are to believe his contemporaries, was its Bessie Smith, a Bessie Smith endowed with the verbal dexterity of a Cole Porter. Serafino took Petrarch's rigorous verse forms and filled them with the most outrageous words he could find, rhyming 'statua' with 'fatua', 'eretico' with 'freneticho' and 'paraleticho', 'santi' with 'elefanti', famously imitating the bark of a dog, blasting Petrarch's carefully calibrated conceits of eyes, lips, tears and sighs to merry perdition. And he was popular; in his own time he traveled and performed from Naples to Milan, spreading the rage for *strambotti* everywhere he went, to aristocratic patrons like the musically astute Cardinal Ascanio Sforza, to an inventive genius like the architect and singer Donato Bramante, and notably, it is said by his early sixteenth-century biographer and friend Vincenzo Calmeta, to women.

At Serafino's death, Rome's *litterati* honored him in verses of Latin and Greek in tribute to the sophistication of his vernacular. His songs were still in great demand during Giordano Bruno's youth, their texts available in cheap editions that sometimes contained as many spurious poems as real, and with some of Serafino's more topical poems, most notably his broadsides of the 1490's against the long-suffering Cardinal Ascanio Sforza, carefully expurgated. The tunes to the songs, which are not preserved with the texts, must have been so well known that no one saw the need to record them. And what now looks like negligence is perfectly credible, for even without the benefit of Serafino's own lilting voice and the music that underscored it, the words to his songs are more than enough to prove the scope of their author's talent.

Among his other innovations, Serafino perfected the verse dialogue, often between a lover and death, as in this example<sup>10</sup>:

9. I. Rowland, *The Culture of the High Renaissance: Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome*, Cambridge 1998, pp. 92-105.

10. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5159, 107r.

Morte: che voi: te bramo: echomi apresso

Amante: Morte –  
 Morte: Che vuoi?  
 A: Ti bramo.  
 M: Eccomi appresso.  
 A: Prendimi.  
 M: A che?  
 A: Che manchi il mio dolore.  
 M: Non posso.  
 A: Ohimé non puoi?  
 M: Non per adesso.  
 A: Perché?  
 M: Però che in te non regna il cuore.  
 A: Che fatto?  
 M: Or non sai, stolto, ove l'hai messo?  
 A: Ha, ha! Anzi sì so; n'è causa amore.  
 Ma che farò?  
 M: Fate l' restituire;  
 Che chi vita non ha non può morire.

All the salient characteristics of Serafino's work can be seen here: the ingenious concept of strambotto-as-dialogue, the crazy rhymes: *cupido*, *stupido*, the parting kick of the final couplet. This greatest of *strambottisti* gave rise to a host of sixteenth-century imitators, but none who could quite match either his facility or his utter irreverence, at least until 1585. But Giordano Bruno's revisionist Arcadian sonnet for *Heroici furori* I,<sup>2</sup> betters Serafino's technique by multiplying the rapidity of the exchanges in a single line. Whereas Serafino contented himself with two or three exchanges, Bruno's maximum is seven – which necessitates breaking the line into words of one syllable<sup>II</sup>:

Filenio: Pastor.  
 Pastore: Che vuoi?  
 F: Che fai?  
 P: Doglio.  
 F: Perché?  
 P: Perché non m'ha per suo vita, né morte.  
 F: Chi fallo?  
 P: Amor.  
 F: Quel rio?

Prendime: a che; che manchi il mio dolore  
 Non posso: hoimé non poi: non per adesso  
 Perchè: però che in te non Regna il core  
 Che facto: hor no sai stolto ove l'ai messo  
 Ha: ha: anzi si so: ne' è causa amore  
 Ma che farò: fate l restituire  
 Che chi vita non ha non pò morire.

II. *Furori*, BDI 981-982.

P: Quel rio?  
 F: Dov'è?  
 P: Nel centro del mio cor se tien sì forte.  
 F: Che fa?  
 P: Fere.  
 F: Chi?  
 P: Me.  
 F: Te?  
 P: Sì.  
 F: Con che?  
 P: Con gli occhi de l'inferno e del ciel porte.  
 F: Speri?  
 P: Spero.  
 F: Mercé?  
 P: Mercé.  
 F: Da chi?  
 P: Da chi sì mi martora nott' e dì.  
 F: Hanne?  
 P: Non so.  
 F: Sei folle.  
 P: Che, se cotal follia a l'alma piace?  
 F: Promette?  
 P: No.  
 F: Niega?  
 P: Né meno.  
 F: Tace?  
 P: Sì, perché ardir tant'onestà mi tolle.  
 F: Vaneggi.  
 P: In che?  
 F: Nei stenti.  
 P: Temo il suo sdegno, più che miei tormenti.

Another of Serafino's innovations, or, if he did not actually invent it, one of the techniques that he used with unparalleled virtuosity, involved repeating words at the end of a line. Many Italian nouns, adjectives, and verbs sound exactly alike, and Serafino deftly exploited those similarities, as in the following three *strambotti*<sup>12</sup>:

Peregrinando vo di sasso in sasso  
 Disperso, notte e di, di monte in monte  
 Sol solo, afflitto afflitto, lasso lasso  
 Smarrito con la morte a fronte a fronte,  
 Pregando il ciel ogn' hor di passo in passo,  
 Che aiuti me, non le man gionte gionte,  
 Che dubio tornarmi al tutto al tutto,  
 Pian piano, stanco stanco, asciutto asciutto.

12. From Serafino [Aquilano], *Opera dello elegantissimo Seraphino, tutta di nuovo riformata*, Venezia, Bindoni 1556, Qiiiv, Qiiiv.

Gridan vostri occhi al mio cuor fuora fuora  
 Che le difese sue son corte corte  
 Su su, sacco sacco, mora, mora,  
 Arda aria, al freddo freddo, forte forte,  
 Io pian pian, dico dico, allhora, allhora,  
 Vien vieni, accorri, accorri, o morte morte,  
 Hor grido grido, alto alto, hor muto muto,  
 Acqua acqua, al fuoco, al fuoco, aiuto aiuto.

Vien spesso l'amor in fretta in fretta,  
 Gridano pur contra me guerra guerra  
 Con la sua cruda gente stretta stretta  
 Gridano piglia piglia, afferra afferra,  
 Fuoco nel freddo petto getta getta,  
 Questo misero cuore a terra a terra,  
 Che non mi val gridare a fuoco a fuoco,  
 Onde il mio cuor arrende a poco a poco.

This technique, too, Giordano Bruno adopted, and adapted to high philosophical purpose, in the final sonnet of *Heroici furori* I,4. In some respects his technique here is more sophisticated than that of Serafino. Most of his repetitions at the ends of the lines in this sonnet involve a longer word followed by one of its component parts: *disgionte-gionte*; the others play with cognate verbs and substantives: *monte monte*, *conte conte*:

Destin, quando sarà ch' io monte monte,  
 Qual per bearm'a l'alte porte porte,  
 Che fan quelle bellezze conte, conte,  
 E'l tenace dolor conforto forte  
 Chi fe' le membra me *disgionte*, *gionte*,  
 Né lascia mie potenze smorte morte?  
 Mio spirto più ch' il suo rivale vale;  
 S'ove l'error non più l'assale, sale.  
 Se dove attende, tende,  
 E là 've l'alto oggett'ascende, ascende:  
 E se quel ben ch'un sol comprende, prende,  
 Per cui convien che tante emende mende,  
 Esser falice lice,  
 Come chi sol tutto predice dice.

But no one with Serafino's skill at versification – or Bruno's, for that matter – could have remained entirely unmoved by Petrarch's sheer power with words, to create harmonies of sound or to evoke emotional states. One of the most haunting sonnets in the *Heroici furori* echoes a *strambotto* of Serafino's even as Bruno transforms it to bring its mood back to a state of melancholic reflection evocative of Petrarch himself. Serafino's *strambotto* saves its usual ironic kick for the final line<sup>13</sup>:

13. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5170, 19v.

Io me ne stava solitario in parte  
 Et fiamma alchuna non sentia d' amore  
 Ma quella dea e suo ingegno ed arte  
 Macceso el mio pecto el fredo core  
 Et mo che spirto mio da me se parte  
 Saltra et ride del mio gran dolore  
 Pero Cupido el suo succurso invoco  
 Che quella ingrata anchor senta del foco.

Serafino's swain standing «solitario in parte» becomes, in Bruno's hands, an embodiment of the lost soul in Psalm 102 (101 Vulgate): «I watch, and am as a sparrow alone upon the house top» (*vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto*). Bidding farewell to his heart, the soul sends it off to wander in search of absolute truth and beauty. Written by a man who had already wandered nine years in that same pursuit, a *passar solitario* in his own right, the sonnet actually appears twice in Bruno's Italian dialogues: once in the preface to *De l'infinito, universo e mondi* of 1584, and in this slightly revised version for the *Heroici furori* of the next year<sup>14</sup>:

Mio passar solitario, a quella parte  
 Che adombr'è ingombra tutt' il mio pensiero,  
 Tosto t'annida, ivi ogni tuo mestiero  
 Rafferma, ivi l'industria spendi e l'arte.  
 Rinasci là, là su vogli allevarte  
 Gli tuoi vaghi pulcini omai ch' il fiero  
 Destin av'espedit' il cors' intiero  
 Contro l'impresa, onde solea ritrarte.  
 Va', più nobil ricetto  
 Bramo ti godi, e arai per guida un dio  
 Che da chi nulla vede, è cieco detto.  
 Va', ti sia sempre pio  
 Ogni nume di quest'ampio architetto,  
 E non tornar a me se non sei mio.

When Bruno explicates the sonnet immediately after he has recorded it, he alters the last line to «E non tornare a me CHE non sei mio», «And don't return to me, FOR you're not mine». Hence his tendentious memory for literature extends to his own creations as well as those of others – and here, remarkably, the master of memory cannot retain his own line over a single paragraph.

This particular *strambotto* of Serafino's appears in a manuscript anthology of his work that is now preserved in the Vatican Library, Vat. Lat. 5017, an important collection that contains poems not included elsewhere,

14. *Furori*, BDI 1009.

or in printed editions. Presumably Bruno would have seen a similar anthology in Naples, where Serafino's works were well known, for Serafino had played there and exerted particular influence on the Catalan poet Benedetto Gareth, *Il Chariteo*, another member of the circle surrounding Pontano and Sannazaro.

Another of Serafino's *strambotti* parodies famous passage of *Ecclesiastes*, «To every thing there is a season, and a time to every purpose under Heaven»<sup>15</sup>:

S'il tempo dona molto, il tempo toglie,  
 S'il tempo da piacer, il tempo attrista,  
 S'il tempo liga stretto, il tempo scoglie,  
 S'il tempo molto perde, il tempo acquista,  
 S'il tempo da allegrezza, il tempo doglie,  
 S'il tempo inforza, il tempo il sangue pista,  
 S'il tempo t'alza, il tempo te sommerge,  
 Il tempo in somma ogni opra corregge.

Bruno uses the same passage to convey the same message, now not with Serafino's tone of worldweary (and hence humorous) cynicism, but in order to illustrate the constant vicissitude of mortal things. As in the verse dialogue cited above, Bruno also strive to do Serafino one better in verbal acrobatics, putting two contrasts in a single line of verse instead of Serafino's (and *Ecclesiastes*'s) one<sup>16</sup>:

Un tempo sparge, ed un tempo raccoglie;  
 Un edifica, un strugge; un piange, un ride:  
 Un tempo ha triste, un tempo ha liete voglie;  
 Un s'affatica, un posa; un stassi, un side:  
 Un tempo porge, un tempo si ritoglie;  
 Un muove, un ferma; un fa vivo, un occide;  
 In tutti gli anni, mesi, giorni ed ore  
 M'attende, fere, accend' e lega amore.  
 Continuo mi disperge,  
 Sempre mi strugge' e mi ritien in pianto,  
 È mio triste languir ogn'or più tanto,  
 In ogni tempo mi travaglia ed erge,  
 Tropp' in rubbarmi è forte,  
 Mai non mi scuote, mai non me dà morte.

But to trace the connections between Giordano Bruno and Serafino Aquilano will not of itself answer the question of why Bruno chose to express himself with such great effort in Petrarchan poetry, either in its straight-

15. *Opera dello elegantissimo Seraphino*, Qii.

16. *Furori*, BDI 1068-1069.

forward or in its parodic version. On one level, of course, like Petrarch, he disciplined raw emotion by subjecting it to the rules of versification. But if Petrarch's literary self-discipline owed to the mores of courtly love, Bruno's owed to philosophy. In the *Heroici furori*, poetic discipline serves as an allegory for the chaste life of the *heroico furioso*, insensible to the lures of the phenomenal world because he has seen the light of a higher realm: «E cossì sempre verrà tentando il spirito eroico, sin tanto che non si vede inalzato al desiderio della divina bellezza in se stessa, senza similitudine, figura, imagine, e specie, se sia possibile: e più, se sa arrivare a tanto»<sup>17</sup>.

Parenthetically, the *furioso* is certainly male: as with Diotima in Plato's *Symposium*, who prescribes a curriculum for approaching God that has no bearing on her own case – surely Plato's point – women in Bruno are either goddesses or fools, divine by direct participation or not divine at all. In either case, for them the arduous road of the wandering blind man that occupies the two final dialogues of the *Heroici furori* is an irrelevance. Indeed, Bruno presents the passionate life of the *eroico furioso* in terms that seem to suggest autobiography in the figure of Giulia who acts in Dialogue 5 of Part II as the flesh-and-blood beloved who spurs the nine blind *furiosi* on to the enlightened vision that restores them both their physical and their spiritual sight. Plato's *Symposium*, on the other hand, explodes Diotima's beauteous description of a similar long road to enlightenment by scheduling the grand entrance of a garrulously drunken Alcibiades, so that in this most subtle of Platonic compositions it is a prophetess and an inebriate, rather than the sober, earnest philosophers, who come closest to seeing divine truth. The *passar solitario* from Nola had employed dramatic devices similar to the *Symposium*'s reversals in slightly earlier dialogues, the *Cena* and especially the *Spaccio* and *Cabala*, but the *Heroici furori*, for all their irreverence, are urgently serious.

For a project of this urgency, the choice to write in poetry served another purpose as well. Sixteenth-century authors, like the ancient authors they took as models, often resorted to verse when they needed to set off an idea as emotionally or spiritually charged: to sing the praises of love, to be sure, but also to press home an invective, as Bruno did in his hymn to «santa asinità» at the beginning of the *Cabala del cavallo pegaseo*<sup>18</sup>:

O sant'asinità, sant'ignoranza,  
Santa stolticia e pia divozione,

17. Ivi, p. 1077.

18. *Cabala*, BDI 845.

Qual sola puoi far l'anime sì buone,  
 Ch'uman ingegno e studio non l'avanza;  
 Non gionge faticosa vigilanza  
 D'arte qualunque sia, o 'nvenzione,  
 Né de sofossi contemplazione  
 Al ciel dove t'edifichi la stanza.  
 Che vi val, curiosi, il studiare,  
 Voler saper qual che fa la natura,  
 Se gli astri son pur terra, fuoco, o mare?  
 La santa asinità di ciò non cura;  
 Ma con man gionte e 'n ginocchion vuol stare,  
 Aspettando da Dio la sua ventura.  
 Nessuna cosa dura,  
 Eccetto il frutto de l'eterna requie,  
 La qual ne done Dio dopo l'esequie.

Verse also normally served, because of its comparative difficulty, to express the loftiness of its subject – this is where the parodic poetry of the ancient world, and again of the fifteenth and sixteenth centuries, derived so much of its punch, by lavishing such extreme care on trivialities. Bruno elevates his own enterprise by drawing an explicit connection between his own *Heroici furori* and that collection of Hebrew love poetry known as the *Song of Songs*, whose successive allegorical readings, although no longer accepted by contemporary Biblical scholars, make up a marvelous history in themselves<sup>19</sup>. As Bruno says in his prefatory letter to the *Heroici furori*:

avevo pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale sotto la scorza d'amori ed affetti ordinarii contiene similmente divini ed eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalisti dottori; volevo, per dirla, chiamarlo *Cantica*.

The *Song of Songs* serves, then, in Bruno's formulation, to lend the philosophical content of the *Heroici furori* some of the Bible's authority. But in fact evoking the *Song of Songs* chiefly served his readers notice that for Giordano Bruno, no less than for Petrarch, poetry was the language in which he most appropriately expressed his greatest love, a love so disruptive that, like Plato before him, he could call it raving madness, *furore* (a term he borrowed from Ficino) for Plato's *mania*. The word philosophy itself, by its very etymology, declared its love of wisdom; the term was said to have been invented by Pythagoras. Bruno's own love of philosophy drove him to nearly the same levels of literary productivity as Petrarch himself, and unlike Petrarch's expressed willingness to lay down

19. See, for example, M. H. Pope, *Song of Songs. A new Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*, vol. 7c, Doubleday, New York 1977.

his life for love, Bruno's love for philosophy was ultimately put to the test. It is that final moment of testing that the American poet Heather McHugh evokes in a poem called «What He Thought», itself a deliberate combination of English slang and strict iambic pentameters. Here, as in the *Heroici furori*, it is strict poetic meter that expresses the loftiest movements of the spirit<sup>20</sup>:

We were supposed to do a job in Italy  
 and, full of our feeling for  
 ourselves (our sense of being  
 Poets from America) we went  
 from Rome to Fano, met  
 the Mayor, mulled a couple  
 matters over (what's  
 cheap date, they asked us; what's  
 flat drink). Among Italian literati  
 we could recognize our counterparts:  
 the academic, the apologist,  
 the arrogant, the amorous,  
 the brazen and the glib – and there was one  
 administrator (the conservative), in suit  
 of regulation gray, who like a good tour guide  
 with measured pace and uninflected tone narrated  
 sights and histories the hired van hauled us past.  
 Of all he was most politic and least poetic,  
 so it seemed. Our last few days in Rome  
 (when all but three of the New World Bards had fled)  
 I found a book of poems this  
 unprepossessing one had written: it was there  
 in the pensione room (a room he'd recommended)  
 where it must have been abandoned by  
 the German visitor (was there a bus of *them*?)  
 to whom he had inscribed and dated it a month before.  
 I couldn't read Italian either, so I put the book  
 back in the wardrobe's dark. We last Americans  
 were due to leave tomorrow. For our parting evening then  
 our host chose something in a family restaurant, and there  
 we sat and chatted, sat and chewed,  
 till, sensible it was our last  
 big chance to be poetic, make  
 our mark, one of us asked  
 «What's poetry?  
 Is it the fruits and vegetables and  
 marketplace of Campo dei Fiori, or  
 the statue there?» Because I was

20. See Note 1 above.

the glib one, I identified the answer  
instantly, I didn't have to think – «The truth  
is both, it's both!» I blurted out. But that  
was easy. That was easiest to say. What followed  
taught me something about difficulty,  
for our underestimated host spoke out  
all of a sudden, with a rising passion, and he said:

The statue represents Giordano Bruno,  
brought to be burned in the public square  
because of his offense against  
authority, which is to say  
the Church. His crime was his belief  
the universe does not revolve around  
the human being: God is no  
fixed point or central government, but rather is  
poured in waves, through all things. All things  
move. «If God is not the soul itself, He is  
the soul of the soul of the world». Such was  
his heresy. The day they brought him  
forth to die, they feared he might  
incite the crowd (the man was famous  
for his eloquence). And so his captors  
placed upon his face  
an iron mask, in which  
he could not speak. That's

how they burned him. That is how  
he died, without a word, in front  
of everyone.

And poetry –  
(we'd all  
put down our forks by now, to listen to  
the man in gray; he went on  
softly) –  
poetry is what  
he thought, but did not say.



## DOCUMENTI





MICHELE MIELE

## GIORDANO BRUNO: I DOCUMENTI NAPOLETANI

1. Le fonti napoletane della biografia di Bruno, limitate tradizionalmente ai suoi anni di convento, non sono numerose. Si tratta delle fonti dirette, ossia delle testimonianze che fanno esplicitamente il nome del filosofo nolano e sono tuttora conservate a Napoli o restano strettamente legate alle sue istituzioni, il che non vuol dire che siano le uniche a parlare di quel periodo fondamentale per la sua formazione religiosa e intellettuale. Basta pensare alle dichiarazioni da lui fatte a Venezia e ad alcune allusioni che si ritrovano nelle sue opere.

I testi qui pubblicati si identificano sostanzialmente con quelli raccolti e pubblicati a suo tempo da Vincenzo Spampinato e ripubblicati postumi, alquanto impoveriti, sotto lo stesso nome su iniziativa di Giovanni Gentile<sup>1</sup>, ovviamente dopo essere stati rivisti e integrati. Il riscontro sugli originali ha comportato l'eliminazione di alcune svisate di lettura. L'integrazione ha permesso, tra l'altro, di reinserire alcuni nomi di persone tralasciati o qualche frase omessa. In un solo caso si è potuto aggiungere un documento finora totalmente sconosciuto (cfr. doc. 3).

I documenti napoletani fatti conoscere agli studiosi dal più noto biografo di Bruno vennero ripresi direttamente dagli archivi, con una sola eccezione: quello che riporta l'assegnazione di Bruno allo Studio pugliese di Andria, il cui testo era già stato pubblicato due volte: in forma ufficiale nel Cinquecento e da B. Reichert agli inizi del Novecento (Spampinato fa riferimento solo alla seconda delle due pubblicazioni). L'autore utilizzò ampiamente i due più noti archivi domenicani di Napoli e Roma, il primo passato con la soppressione dal convento di San Domenico Maggiore al fondo *Monasteri Soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli, il secondo non ancora sistemato nel convento romano di Santa Sabina sull'Aventino, ove è attualmente, col titolo di Archivio Generalizio dell'Ordine dei Predicatori (AGOP).

È stato il fondo *Monasteri Soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli – in pratica quindi l'antico Archivio di San Domenico Maggiore – a fornire i

1. Nell'edizione gentiliana vennero omesse le note, alcune delle quali, in particolare quelle che si riferiscono al doc. xv, assolutamente indispensabili per capire il testo. Cfr. Spampinato<sup>1</sup>, pp. 602-609, 623, 625. Si precisa che le abbreviazioni Spampinato<sup>1</sup> e Spampinato<sup>2</sup> si riferiscono rispettivamente a: V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Messina 1921, 2 voll.; *Documenti della vita di Giordano Bruno*, a cura di V. Spampinato (con una Nota conclusiva di G. Gentile), Firenze 1933.

documenti di gran lunga più numerosi e fondamentali per il periodo convventuale di Bruno. Si tratta di sei codici cartacei, nel primo dei quali si registravano gli ingressi nell'Ordine e le professioni dei novizi (volume 581), nel secondo il provinciale del tempo verbalizzava i suoi atti ufficiali (volume 582), nel terzo e nel quarto il cassiere del convento registrava le spese sostenute sia per la comunità domenicana nel suo insieme che per i singoli frati che la componevano (volumi 457 e 458), negli ultimi due vennero trascritti i verbali di alcuni atti amministrativi della casa (volumi 447 e 609).

L'unico documento inedito sfuggito a Spampatano e ora pubblicato per la prima volta è tratto dal fondo pergameno della Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, tornato da poco nel Maschio Angioino<sup>2</sup>. Ma anche questo documento si può leggere in copia notarile fra le carte del fondo *Monasteri Soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli (codice cartaceo n. 447).

Quanto all'Archivio centrale dell'Ordine a Santa Sabina, l'unico documento napoletano che vi è conservato è quello cui si è dato il n. 16. Si tratta dell'elenco dei frati napoletani sottoposti a processi tra il 1550 e il 1600<sup>3</sup>, tra questi anche Bruno, che vi è menzionato due volte sotto la data del 1576, l'anno in cui lasciò Napoli. Il suo inserimento fra i documenti napoletani è dovuto, scrive giustamente Spampatano, al fatto che il relativo testo venne compilato in gran parte coi dati tratti dai documenti d'archivio di San Domenico Maggiore, allora a disposizione delle autorità centrali dell'Ordine. Il noto biografo ebbe il merito di fornirne il titolo e pubblicarlo, ma non ne diede la collocazione archivistica. In compenso arricchì l'elenco romano con i dati di un altro registro di 'processati' conservato nello stesso archivio, dati che illustrano *ad abundantiam* la prima lista, anche se purtroppo non contengono, come vedremo, nulla di specifico su Bruno<sup>4</sup>.

È ora il caso di segnalare i punti focali illustrati dai documenti e additare una loro possibile chiave di lettura.

2. I primi due testi (docc. 1 e 2) fissano con certezza i primi due passi ufficiali compiuti da Bruno fra i domenicani di Napoli: il suo ingresso in

2. Il documento è stato parzialmente pubblicato nel volume: *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze 2000 (introduzione, appendici e testi introduttivi alle sezioni a cura di E. Canone; schede di R. Fioravanti, M. Palumbo e A. Vicini Mastrangeli), pp. LXXX-LXXXI. Cfr. S. Palmieri, *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria. Inventario*, Napoli 1999. La pergamena che qui interessa è quella segnalata a p. 102, ove il documento, inserito col numero 1 nel quarto volume della raccolta proveniente da San Domenico Maggiore, è descritto in questi termini: «1566, agosto 29, Napoli, instrumentum assensus venditionis».

3. Per le ragioni che mi hanno indotto a portare fino al 1600 l'elenco che le due edizioni di Spampatano fanno arrivare al 1589 cfr. la prima nota apposta al doc. 16.

4. *Spampatano*, pp. 601-607.

noviziato o anno di prova, con la presa dell'abito a San Domenico Maggiore il 15 giugno 1565, e la sua professione, emessa il 16 giugno dell'anno dopo nello stesso convento.

Bruno aveva, come è noto, poco più di diciassette anni quando si fece frate. Non è possibile conoscere con certezza il cammino immediatamente precedente da lui fatto prima di vestire l'abito dell'Ordine, a parte gli studi preparatori antecedenti (la cosiddetta Grammatica o «littere de humanità», la Logica e la Dialettica) e la frequentazione dei due maestri (il sarnese Giovan Vincenzo Colle e l'agostiniano Teofilo da Vairano), di cui si parla nel primo costituto veneto<sup>5</sup>. Il problema ha un senso se si pensa agli usi in corso nello stesso periodo nella vicina Provincia domenicana di Puglia, ove si accedeva all'abito dopo un prenoviziato o tirocinio preseminariale<sup>6</sup>. Ignoriamo se talora i confratelli di Napoli non abbiano seguito la stessa strategia nel reclutare i propri frati.

Da notare che la professione emessa dal Nolano il 16 giugno 1566 aveva carattere definitivo. È per questo che già allora veniva chiamata 'professione solenne'. Solo i gesuiti negli stessi anni ebbero, a parte alcuni (i più sicuri e promettenti), la possibilità di impegnarsi in modo meno ufficiale e vincolante, e soprattutto di poter contare su un periodo più lungo di prova. La Chiesa come tale, nonostante qualche voce isolata discorde che anche a San Domenico Maggiore suggeriva, come vedremo, un sistema meno rigido, adotterà una prassi e un diritto diversi solo verso la fine degli anni Cinquanta dell'Ottocento<sup>7</sup>.

I due attestati forniscono i nomi di quasi tutti i superiori cui Bruno, con la sua scelta, intese prestare ubbidienza: il maestro dell'Ordine (Vincenzo Giustiniani, più tardi cardinale), il priore del convento (Ambrogio Pasca, di lì ad alcuni anni provinciale, poi docente nello Studio pubblico, infine sicuro pilastro della riforma che verrà impiantata nel nuovo convento periferico di Santa Maria della Sanità), i due maestri dei novizi in servizio rispettivamente quando gli venne dato l'abito ed emise la professione (Giacomo Saragnano da Acquamela ed Eugenio Gagliardo). Manca, quindi, solo il nome del provinciale della circoscrizione napoletana o Provincia Regni, incarico che all'inizio del noviziato del Nolano era tenuto da Marco Plagese da Castellammare, dal 1558 al 1565 professore di teologia nello Studio pubblico, definito dai contemporanei «dubio-

5. Firpo, *Processo*, p. 156.

6. Per es. nei conventi domenicani visitati dal poligrafo toscano Serafino Razzi nel Cinquecento e in quelli dell'Ottocento. G. Cioffari, M. Miele, *Storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, Napoli-Bari 1993, II, pp. 240-241; III, p. 491.

7. Cfr. R. Lemoine, *Le droit des religieux du Concile de Trente aux instituts séculiers*, Bruges 1956.

rum oraculum», ruolo che al momento della sua professione era passato da pochi mesi a Giordano Crispo, egli pure fino al 1567 professore di metafisica nello Studio della città, definito a sua volta «magistrorum magister».

L'anello più debole di questa catena gerarchica dovette essere a lungo il maestro dei novizi, come dimostrano i cambiamenti a rotazione cui questi responsabili dell'elemento giovanile della comunità furono sottoposti proprio negli anni formativi di Bruno. Da un'analisi fatta in altra sede risulta che tra il 1556 e il 1576 i maestri dei novizi a San Domenico Maggiore furono ventidue e che il Nolano, tra il 1565 e il 1572, ne conobbe nove. Non è difficile, per quanti conoscono i rischi di chi si impegna nell'arte educativa, indovinare le cause di questo fatto. Le cose cambieranno solo quando, il 10 maggio 1574, l'incarico venne affidato a Luigi d'Aquino, collega di Bruno, ricevuto però all'abito quattro anni dopo, che eserciterà tale ufficio – salvo due sole interruzioni, di cui una abbastanza breve – per non meno di quattordici anni. Egli stesso comunque dichiarerà, in un appunto tracciato frettolosamente nel registro dei novizi, di aver sperimentato un vero e proprio «ergastolum».

3. La quasi totalità dei documenti napoletani consente di gettare uno sguardo nella vita di comunità che Bruno condusse a San Domenico in gioventù. I testi pubblicati permettono in particolare di conoscere anzitutto come venivano soddisfatti i suoi bisogni personali a carattere economico e che cosa accadeva quando la comunità come tale doveva deliberare su questioni importanti che potevano riguardare l'economia generale della casa o l'accrescimento della famiglia. Sul primo punto le testimonianze rimaste sono cinque (docc. 4, 5, 6, 7, 8).

Si parla anzitutto delle somme erogate dal cassiere per l'acquisto della stoffa e la confezione di tre abiti da frate, il primo destinato a Bruno, gli altri due ad altrettanti compagni ricevuti nell'Ordine rispettivamente pochi mesi prima e pochi mesi dopo di lui: Dionisio Plagese da Castellammare, che si distinguerà in diversi campi culturali e morirà nel 1607; e Serafino de Maio da Napoli, che risulterà provinciale l'anno stesso in cui Bruno verrà mandato al rogo (doc. 4)<sup>8</sup>. Già questo fatto fa capire come il Filosofo fosse immesso in un sistema in cui, nonostante le forti incrinature di

8. Sui primi passi da essi fatti nell'Ordine cfr. M. Miele, *Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)*, «Bruniana & Campanelliana» 1 (1995), p. 198. Sulla loro biografia complessiva: T. Valle di Piperno, *Breve compendio de gli più illustri padri... c'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli dell'Ordine de Predicatori...*, Napoli 1651, pp. 281-282; V. G. Lavazzuoli, *Catalogo degli uomini illustri figli del Real Monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1777, pp. 35, 52. Dionisio Plagese era stretto parente del più noto Marco Plagese, allora provinciale.

cui questo veniva accusato dagli zelanti della regola, prevaleva la vita comune, del resto più facilmente realizzabile quando si era ancora in formazione e si dipendeva da un maestro dei novizi, il che nel nostro caso sembra sottolineato dal fatto che l'erogazione venne fatta «per mano del maestro di novizi»<sup>9</sup>. Bruno e i suoi compagni non avevano introiti personali e dipendevano in tutto da quello che passava la comunità, che d'altra parte non poteva pretendere di essere sostenuta economicamente da quanti erano tenuti per dovere professionale ad occupare tutto il loro tempo nell'esercizio ascetico e nello studio.

Gli altri quattro documenti relativi alle spese personali hanno in comune il fatto che il danaro, in verità non abbondante, venga dato a Bruno a titolo di provviggione. Il tipo di linguaggio usato fa pensare alla piccola somma che per consuetudine si passava periodicamente nei conventi ad ogni singolo frate per le spese minute, un sistema che nel Cinquecento verrà respinto dai riformatori d'Abruzzo e di Napoli e nel Settecento provocherà una clamorosa polemica fra due domenicani di prestigio, rispettivamente del Nord e del Sud: il rigido teologo Daniele Concina, ringhioso difensore dell'osservanza e della vita comune perfetta, nonché nemico giurato del peculio personale, e Tommaso Maria Milante, professore universitario e futuro vescovo di Castellammare di Stabia, che proveniva dalle fila della congregazione osservante della Sanità<sup>10</sup>.

Non ci è dato sapere quale fosse in totale la somma che a San Domenico Maggiore era prevista annualmente per i cosiddetti novizi profesi. In tutti i casi tale somma appare ripartita, anche se la ripartizione non comportava necessariamente l'erogazione di una stessa cifra volta per volta.

Non era inoltre necessario che la somma erogata avesse una destinazione precisa già al momento in cui il cassiere la passava al singolo frate. Doveva quindi esistere una certa libertà nello spenderla.

C'è però un caso in cui la destinazione risulta a tutto tondo. È quello in cui la somma che Bruno riceve è destinata all'acquisto di un cappello, costato – se dobbiamo credere a quanto attestato il 19 maggio 1568 dal libro di cassa del convento (doc. 8) – due tarì e dieci grana.

4. Già a poco più di due mesi dalla sua professione Bruno venne chiamato a deliberare con gli altri confratelli che ne avevano diritto su questioni

9. Questo particolare dimostra che i cosiddetti novizi-professi continuavano a dipendere dal maestro dei novizi anche dopo la professione. Bruno aveva emesso i voti poco meno di un anno prima.

10. Cfr. T. M. Milante, *Vindiciae Regularium in causa monasticae paupertatis*, Neapoli 1740; R. Coulon, *Concina, Daniel*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III/1, Paris 1938, coll. 677-679; M. Miele, *Le riforme post-tridentine*, in G. Cioffari, M. Miele, *Storia dei domenicani*, II, cit., pp. 294-304.

di rilievo riguardanti l'intera comunità. Dalla natura dei documenti pubblicati risulta che tali questioni riguardavano, tra l'altro, gli introiti che assicuravano il benessere materiale al convento.

È di questo in effetti che si tratta nella delibera presa nella sua sala capitolare in data 29 agosto 1566 (doc. 3). Con essa si stabilì di ratificare la vendita, da un proprietario all'altro, di un edificio situato nei pressi della chiesa napoletana di San Giovanni a Mare, edificio sul quale San Domenico Maggiore aveva diritto a una rendita di trentaquattro ducati l'anno (doc. 3). I frati presenti registrati dal notaio furono in tutto quarantadue, compreso il priore, che era ancora Ambrogio Pasca. Si trattava di una parte soltanto del totale della comunità del tempo, il numero dei cui componenti – che non conosciamo con precisione – non doveva essere di gran lunga inferiore a quella di pochi anni dopo, quando raggiunse le 150 unità<sup>11</sup>. Bruno è l'ultimo della lista, probabilmente perché il più giovane dei professi. Il suo nome compare subito dopo quello di un Marco da Napoli che, a quanto pare, aveva fatto la sua professione l'8 maggio 1565, quindi poco più di un mese prima della vestizione del futuro filosofo<sup>12</sup>.

Anche l'atto comunitario del 30 gennaio 1576 (doc. 15) ratifica la vendita di una proprietà sulla quale il convento aveva solo diritto a una rendita. In questo caso il priore è Giacomo da Pietravairano e i frati presenti sono in tutto trentaquattro. Nella lista dei firmatari il nome di Giordano Bruno occupa l'ottavo posto.

Le tre riunioni comunitarie in cui si dette il benestare all'affiliazione di altrettanti confratelli al convento di San Domenico Maggiore si collocano, dal punto di vista cronologico, tra le due convocazioni precedenti. Nella prima, effettuata il 7 dicembre 1572 (doc. 12), si accettò l'affiliazione di un certo Giovanni Battista da Napoli, studente «formale» in teologia; nella seconda, svoltasi il 12 dicembre 1574 (doc. 13), si concesse l'entrata in comunità con tutti i diritti al lettore e predicatore generale Bartolomeo d'Angelo; nella terza, tenuta poco dopo il 10 novembre 1575, si accolse quella di Vincenzo del Vecchio da San Severino, converso di San Pietro Martire (doc. 14). Tra i tre nominati, il solo noto è il secondo, il che appa-

11. Nel 1577 Serafino Razzi contò 72 frati presenti in coro durante la Salve Regina. S. Razzi, *Viaggi in Abruzzo*, a cura di B. Carderi, Pescara 1968, p. 273. La cifra rispecchiava probabilmente meno della metà dei membri della comunità in quel momento, se è vero quanto scrive Franco Strazzullo sulla base di un manoscritto dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli, lo *Status Ecclesiae Neapolitanae*, composto secondo questo autore tra il 1580 e il 1585, ove si parla di 150 frati. F. Strazzullo, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Napoli 1968, p. 99. In pratica San Domenico Maggiore in quel giro di anni ospitava, con Santa Maria La Nova dei Minori Osservanti, la più numerosa comunità maschile di Napoli.

12. Cfr. M. Miele, *Indagini*, cit., p. 198.

re evidente anche dalla motivazione addotta per giustificare la trasfiliazione (ossia, dare lustro a San Domenico Maggiore). Bartolomeo d'Angelo infatti pubblicherà fra l'altro quel *Ricordo del ben morire* (Napoli 1575) che avrà una certa fortuna in Italia e influenzerà la stessa produzione straniera in materia<sup>13</sup>.

Il tipo di documentazione addotta per le tre affiliazioni rinvia al cammino che ogni pratica del genere doveva seguire e che i singoli frati della comunità accettante conoscevano bene quando venivano convocati per la relativa ratifica. Chi aspirava ad essere affiliato a San Domenico Maggiore doveva anzitutto avere il consenso previo del capo dell'Ordine o del suo vicario. Tale consenso doveva essere seguito da quello del capo della rispettiva Provincia. Solo allora si procedeva alla votazione comunitaria. Il verbale della seduta, infine, veniva trascritto nel registro dei 'figli' del convento o «*Catalogus novitiorum*».

Le cinque delibere amministrative interessano, nel loro complesso, per la rosa di nomi che compaiono in calce ai rispettivi verbali, il che fa capire, insieme ad altri elenchi (per es. quelli costituiti dalle varie serie di frati che presero l'abito a San Domenico prima dell'arrivo di Bruno e durante il suo lungo soggiorno in convento)<sup>14</sup>, con chi il filosofo nolano ebbe in qualche modo a che fare nel corso dei suoi anni di formazione. Sarà utile richiamare l'attenzione su alcuni nominativi menzionati nei singoli testi.

A figurare in primo piano sono anzitutto, ancora una volta, i provinciali della Provincia e i priori del convento<sup>15</sup>. Nel gruppo, oltre al già ricordato Pasca (doc. 3), va segnalato Domenico Vita che, dopo essere stato priore (doc. 12), era divenuto provinciale (doc. 13) e tale era ancora quando Bruno nel 1576 prese la decisione di lasciare il convento, come venne affermato a Venezia il 31 maggio 1592 da un suo autorevole confratello chiamato a deporre su di lui<sup>16</sup>. L'ufficio di priore era tenuto quell'anno da Giacomo da Pietravairano. È in tale veste che questi guiderà il capitolo conventuale in cui venne accettato il secondo atto di vendita (doc. 15). Suo predecessore era stato Erasmo da Napoli, priore nel mese in cui Bruno portò a termine i suoi studi accademici in qualità di studente formale. Dalla stessa documentazione risulta che fu costui

13. Cfr. M. Miele, *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in E. Canone (a cura di), *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini - testi - documenti*, Cassino 1992, p. 40.

14. M. Miele, *Indagini*, cit., pp. 194-203.

15. Per i loro nomi e quelli che seguono rinvio una volta per tutte al mio *Indagini*, cit., pp. 157-203.

16. Firpo, *Processo*, p. 165.

a presiedere il capitolo in cui venne accolta l'ultima delle tre affiliazioni (doc. 14).

Non meno significativa e consistente è la presenza degli ufficiali dello Studio e di coloro che per ragioni istituzionali li affiancavano. Tra questi sono da menzionare Agostino Pisanelli da Napoli (doc. 3), baccelliere dello Studio dal 1565 al 1567; Antonino da Camerota junior (doc. 13), reggente per un triennio a partire dall'anno accademico 1574-1575; Atanasio da Maddaloni (docc. 14 e 15), maestro degli studi nell'anno accademico 1575-1576; Mattia Gibboni, detto Aquario dal suo paese d'origine nel Cilento (doc. 12), già docente di grido nello Studio pubblico; e infine alcuni maestri in teologia, quali Ambrogio della Piccola (doc. 3), Bartolomeo Sacco della Polla (docc. 12, 13 e 14) e Antonino da Napoli (doc. 14). A tutti costoro vanno aggiunti diversi professori semplici o *lectores*.

Un nome che ritorna quattro volte nei documenti oggetto della nostra indagine è quello di Luigi d'Aquino, già menzionato, dal 1574 maestro dei novizi. Nell'elenco compaiono anche alcuni dei suoi inconsistenti predecessori nello stesso ufficio: Tommaso d'Atripalda (docc. 12 e 13), Alfonso da Napoli (doc. 12) e Domenico da Marcianise (docc. 3, 12 e 13). Solo i primi due esercitarono il loro ufficio durante il periodo di Bruno e furono quindi suoi maestri. Quanto agli altri uffici del convento, fanno la loro comparsa due sottopriori (Vittorio da Napoli e Sebastiano da Bagnoli, docc. 3 e 15), un procuratore (Domenico da Napoli, doc. 3), un sindaco (Ippolito da Montesarchio, doc. 15), un sacrista (Bonifacio da Napoli (doc. 15) e un cantore (Nicola di Sicilia, doc. 15).

Affiancano la firma di Bruno anche quelle di Marco Maffei da Marcianise (doc. 14) e Simpliciano da Sicignano (docc. 14 e 15), suoi colleghi in qualità di studenti. Maffei aveva però espletato i propri studi accademici a Bologna e nel 1583 avvierà la riforma che si affermerà nel convento della Sanità. Simpliciano da Sicignano restò invece sempre nel suo convento originario, ove morirà lasciando un alto concetto della sua condotta<sup>17</sup>.

Da notare infine che le firme presenti nei cinque verbali non danno l'impressione di una comunità ristretta ai soli elementi locali, quali i napoletani o i campani. Bruno risulta attorniato pure da 'figli' del convento che provengono da regioni più lontane. Tra i firmatari vi sono infatti anche frati di Calabria, Sicilia, Messina, Ragusa, Bevagna, Torino, Milano, Venezia.

17. MOPH XI (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, a cura di B. Reichert, Lovanii - Romae - Parisiis, 1896 ss.), p. 70.

5. Altri aspetti che i documenti napoletani della biografia di Bruno permettono parzialmente di chiarire riguardano gli studi accademici a cui questi venne indirizzato. I testi specifici sono due: la sua assegnazione nel 1571 allo Studio pugliese di Andria (doc. 10) e il suo dirottamento l'anno successivo a quello di Napoli (doc. 11). Non è escluso che anche il testo concernente il viaggio del Filosofo nel 1568 alla volta della Provincia Lombarda (doc. 9) abbia avuto finalità simili.

Il testo comproverebbe per Spampinato<sup>18</sup> l'andata di Giordano Bruno a Roma, ove nel Cinquecento la Provincia di Lombardia gestiva il convento di Santa Sabina. Ma questa interpretazione del testo lascia qualche dubbio, anche se non c'è ragione per escludere a priori un viaggio del Nolano alla volta della città eterna all'epoca di Pio V, magari in compagnia del provinciale del tempo Ambrogio Salvio, grande amico personale del Ghislieri fin dai tempi in cui aveva collaborato col futuro papa per conto dell'Inquisizione in Alta Italia<sup>19</sup>. È del resto lo stesso Bruno a parlare – nei documenti parigini – di un suo viaggio a Roma nei medesimi anni per mostrare al papa e al cardinal Rebiba la sua memoria artificiale<sup>20</sup>. I dubbi nascono dal confronto fra il testo riguardante il Nolano con uno del tutto simile in cui è messo per iscritto anche il motivo del viaggio: «Die xii [mai] 1558] data est licentia fratri Ioanni Bl. [?] de Sancto Severino eundi ad Provinciam utriusque Lombardiae gratia studii et morum»<sup>21</sup>. L'analogia fra i due testi fa ritenere più probabile l'ipotesi di un viaggio o di una assegnazione di Bruno allo Studio di Bologna, poi non messa in esecuzione per ragioni che ignoriamo, che non quella che lo destinava a Roma. Per indicare che si intendeva solo dare il permesso per andare a Roma – cosa per la quale non era ancora richiesta, come sarà necessario in seguito, la previa autorizzazione del generale – nel registro dei provinciali si ricorre infatti a espressioni meno sibilline.

Neppure il testo sull'invio di Bruno allo Studio di Andria (doc. 10) offre certezze. Ovviamente non nel senso che le ordinazioni del capitolo generale di Roma del 1571 di cui fa parte siano dubbie, ma più pedestremente nel senso che quella riguardante il Filosofo non è tale da garantire anche la sua traduzione in pratica. In effetti a tutt'oggi, che si sappia, non sono stati rintracciati documenti che segnalino in concreto la presenza del Nolano nella città pugliese<sup>22</sup>.

18. Spampinato<sup>1</sup>, pp. 148-151.

19. Cfr. S. Pauli, *Della vita del ven. mons. F. Ambrogio Salvio*, Benevento 1716, pp. 49 s.

20. Spampinato<sup>1</sup>, pp. 654-655.

21. ASN (= Archivio di Stato di Napoli), *Monasteri Soppressi*, 582, c. 40.

22. Neanche G. Cappelluti, *Ricerche sulla cultura filosofica e teologica pre-post-tridentina nel Sud Italia. La Provincia domenicana di S. Tommaso d'Aquino in Puglia e il suo Studio generale*, «Memorie Domenicane» n. s. 14 (1983), pp. 272-273, adduce nuove fonti rispetto a Spampinato<sup>1</sup>, pp. 161-162.

L'unico documento napoletano che attesta con certezza la destinazione di Bruno ai corsi accademici è, quindi, la sua assegnazione allo Studio di San Domenico Maggiore da parte del provinciale Ambrogio Pasca il 21 maggio 1572, come si rileva da una nota del relativo registro (doc. 11). Il brano documenta che l'assegnazione al prestigioso centro universitario<sup>23</sup> è legata alla sua nuova condizione di 'studente formale' di teologia. Per divenire studente formale occorreva essere passati per una severa trafila, che supponeva nei candidati l'espletamento ottimale di tutti i corsi precedenti prescritti con le relative discipline (Grammatica, Retorica, Dialettica, Filosofia della natura, Metafisica, un minimo di Teologia da 'studente materiale'), cui si aggiungeva il giudizio positivo dei definitori del capitolo provinciale e dello stesso provinciale, giudizio che seguiva quello del moderatorio dello Studio allargato ai maestri in teologia della casa. Gli studenti formali di ogni Studio generale comprendevano alcuni studenti scelti della Provincia cui apparteneva lo Studio e quelli inviati da altre Province, ciò che creava un ambiente eterogeneo che favoriva lo scambio di esperienze. Gli studenti dello Studio erano affidati a tre professori-moderatori (il reggente, il baccelliere e il maestro degli studi), cui era demandata la loro formazione scientifica, legata soprattutto allo studio analitico di San Tommaso, ai testi adottati a tale scopo e ai dibattiti o «circuli» contemplati dalla «Ratio studiorum»<sup>24</sup>.

Il triennio accademico di teologia degli studenti formali, che per Bruno iniziò nel settembre 1572 e terminò nel luglio 1575, si concludeva di norma con la *licentia docendi* o lettorato, e Spampinato – pur in assenza di una documentazione diretta – ha tutte le ragioni per attribuirne il conseguimento a Bruno, che d'altronde fin dal 20 maggio 1579 si fregerebbe del titolo di «sacrae theologiae professor»<sup>25</sup>. Non si può, d'altra parte, parlare di un magistero o di un dottorato in teologia conseguito dal Nolano a Napoli o a Roma, anche se questi titoli accademici si incon-

23. Il convento di San Domenico Maggiore doveva la sua importanza a tutta una serie di motivi convergenti: era lo Studio domenicano più importante dell'Italia meridionale, possedeva una biblioteca a carattere pubblico, ospitava al suo interno lo stesso Studio della città, la facoltà teologica dei Domenicani era sovvenzionata dalla corte fin dal Duecento, era il convento più popolato e più importante del Mezzogiorno, era considerato il centro della Provincia, ospitava infine il provinciale e la sua curia.

24. Per maggiori particolari su tutta questa impostazione formativa e sugli uomini che avrebbero dovuto garantirla cfr. il mio *L'organizzazione*, cit., pp. 31-47.

25. Per i punti chiave del suo percorso a San Domenico Maggiore cfr. ivi, pp. 49-50. Per la firma apposta nel 1579 nel registro delle immatricolazioni dell'Università di Ginevra: E. Canonne, *Giordano Bruno*, cit., p. 86. L'espressione riportata dall'abate parigino sembra riflessa in una simile riportata dal primo dei documenti tedeschi, che risale al 25 luglio 1586: «Theologiae doctor romanensis». *Spampinato*, p. 663.

trano nella documentazione successiva, con un significato evidentemente improprio<sup>26</sup>. Che senso hanno allora le frasi raccolte a Parigi dal bibliotecario dell'abbazia di Saint-Victor Guillaume Cotin il 7 dicembre 1585: «Il est docteur en théologie passé à Rome; en ses positions, qu'il mit pour passer docteur, l'une estoit: *Verum est quicquid dicit Divus Thomas in Summa contra Gentiles*; l'autre: *Verum est quicquid dicit Magister Sententiarum?*»<sup>27</sup>.

Bruno, che non è detto abbia pronunciato le identiche battute attribuitegli dall'abate, aveva interesse a far sapere che egli contava su un titolo accademico vero, conseguito in una facoltà teologica di matrice cattolico-romana. Il titolo di dottore non corrispondeva indubbiamente a quello di lettore, che era solo il primo gradino per arrivare al prestigioso titolo di laureato in teologia in senso pieno quale era quello del *magister* o *doctor* in tale disciplina<sup>28</sup>, ma questo non era indispensabile per chi voleva cominciare a insegnare in una università. Inoltre, il titolo di dottore poteva probabilmente risultare più comprensivo ed autorevole per i centri universitari stranieri a carattere filosofico da lui frequentati, la maggioranza dei quali a matrice protestante. Si può quindi concludere che Bruno giocasse probabilmente su una maggiorazione del titolo che non era forse il solo a fare, trattandosi di una tendenza che all'epoca doveva essere vista con una certa benevolenza. Successivamente, quando si identificherà il lettorato con la laurea<sup>29</sup>, si avallerà tale tendenza.

I due argomenti discussi per la laurea di 'primo grado' da lui conseguita non pongono, poi, alcuna difficoltà, anche se neppure in tal caso disponiamo di testimonianze dirette. Le consuetudini vigenti poco meno di un secolo prima nello Studio domenicano di Padova (Sant'Agostino) in materia di dispute universitarie imponevano «pro regula firma duo argumenta»<sup>30</sup>. Che ai suoi tempi Bruno abbia da mettere a confronto la seconda delle due *Summae* di san Tommaso con Pietro Lombardo sorprende ancora meno. Il Cinquecento è il secolo in cui la sostituzione delle *Sententiae* del Lombardo con la *Summa theologiae* dell'Aquinate, iniziata nell'ul-

26. Per quanto riguarda la teologia cfr. Firpo, *Processo*, pp. 135 (nota 5), 165 183, 185.

27. *Spampanato*, doc. parigini, II, p. 651.

28. *De gradu magisterii in S. Theologia apud Fratres Praedicatorum disquisitio historica*, «Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum» 39 (1931), pp. 101-107, 158-169, 225-233, 405-412. Il titolo di maestro in teologia doveva essere preceduto immancabilmente da quello di baccelliere.

29. Questa identificazione è esplicita nello studio di R. Creytens, *Il registro dei maestri dello Studio domenicano di Bologna (1576-1604)*, in *AFP* (= «Archivum Fratrum Praedicatorum») 46 (1976), p. 37.

30. L. Gargan, *Lo Studio teologico e la Biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padova 1971, p. 30.

timo ventennio del Quattrocento, è portata a termine sotto l'impulso della Scuola di Salamanca<sup>31</sup>, per non parlare dell'edizione piana, apparsa proprio quando Bruno stava per iniziare i suoi tre anni di teologia universitaria a Napoli e acquistata da San Domenico Maggiore il 22 marzo 1571 con l'esborso di ventiquattro ducati<sup>32</sup>. Era normale, in questo contesto, chiedersi quale fosse allora il posto da riservare al vecchio Pietro Lombardo. Questo il problema sul quale la commissione accademica incaricata nel luglio 1575 di conferirgli il lettorato volle saggiare le sue capacità speculative e didattiche.

6. L'ultimo documento napoletano o «Index processorum» (doc. 16) è un nudo elenco di nomi di vari imputati e di alcuni conventi. Tra i primi figurano, oltre a diversi stranieri, anche personaggi di cui la Provincia si servì in ruoli prestigiosi, come alcuni provinciali (Marco Plagese da Castellammare, Giordano Crispo, Ambrogio Salvio da Bagnoli, Domenico Vita, Ambrogio Pasca, Domenico Perini da Nocera, Andrea da Caserta) e qualche maestro in teologia (Antonino da Camerota).

Nell'«Index» il nome di Bruno appare inserito in un quadro comprendente tutti coloro che per diverse ragioni avevano avuto a che fare coi rigori della legge penale dell'Ordine. Il Nolano vi compare due volte. In tutti e due i casi il compilatore vi aggiunge la sola data (il 1576), senz'altra specificazione, come per quasi tutti gli altri nomi elencati nel medesimo testo. In un orizzonte più ampio il documento va quindi letto, come suggerisce giustamente Spampanato, con gli «extracta» di un registro generalizio di Paolo Constabile da Ferrara, approntati a Napoli tra l'autunno del 1580 e la primavera del 1581. Questi risultano di gran lunga più eloquenti – anche se qui pure sono indicate spesso solo le pene, non quindi il tipo particolare di colpa per la quale erano state inferte – ma non riportano purtroppo il nome di Bruno.

Gli addebiti ascritti ai frati in quest'ultimo elenco, i cui nomi solo in parte risultano identici a quelli del primo<sup>33</sup>, sono quasi tutti di natura disciplinare. Le infrazioni elencate fanno concludere che in molti conventi

31. Cfr., tra gli altri, L. Willaert, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, 1 (= Fliche e Martin, *Storia della Chiesa*, xviii/1), Torino 1966, pp. 338-339.

32. ASN, *Monasteri Soppressi*, 458, c. 236r.

33. Cfr. Spampanato, p. 625 (nota 1), che, quanto agli anni ricoperti dagli *extracta* (1555-1581), rileva anche la maggiore abbondanza di nomi forniti dall'«Index». Egli attribuisce questa maggiorazione della cifra al fatto che «con molta probabilità nell'Indice sono registrati, oltre alla maggior parte de' processi napolitani, quelli terminati o interamente fatti a Roma». Il rilievo è condivisibile. Occorre però dire pure che l'«Index» non riporta solo i processi «contra», ma anche quelli «pro», più le cause riguardanti alcuni conventi senz'altra specificazione.

della Provincia si verificavano casi di violenza, rifiuto dell'ubbidienza, infrazioni alla morale sessuale, cattiva amministrazione, incorreggibilità. Le pene inflitte – spesso le più gravi che le costituzioni e i capitoli generali dell'Ordine potessero prevedere – riflettono non solo la volontà di reagire da parte dei vari provinciali chiamati allora a governare la circoscrizione campana e quella dei priori e dei superiori preposti ai singoli conventi, ma anche l'inefficacia di questo tipo di rimedio, a carattere puramente poliziesco. Per quanto riguarda i giovani frati, poi, era più facile che seguissero i cattivi esempi che ne venissero stornati con le pene inflitte ai confratelli riconosciuti colpevoli.

Alla fine non saranno tanto la molteplicità dei processi e il loro rigore a determinare un cambiamento della situazione, quanto l'iniziativa di un gruppo di riforma, che però opererà fuori del principale convento della Provincia e dopo che Bruno l'avrà abbandonato. Alludo alla riforma della Sanità (1583), guidata da due uomini che erano stati vicini al Filosofo per ragioni diverse: Marco Maffei da Marcianise, in qualità di compagno di studi e poi quale lettore alle prime armi in San Domenico Maggiore; Ambrogio Pasca, quale priore prima e provinciale poi in momenti decisivi della sua vita.

Le due allusioni del documento fanno pensare – come è stato notato da Eugenio Canone – ad altrettanti processi avviati a Napoli contro il Filosofo nel corso del 1576<sup>34</sup>. Da sole quindi non dicono nulla sulla natura delle accuse mossegli. Se di conseguenza non conoscessimo da altre fonti i suoi scontri col maestro dei novizi (per il fatto di preferire il crocifisso alle immagini dei santi e le opere dei Padri alle *Sette allegrezze della Vergine*) e coi padri della comunità (che credettero di vedere, in un suo intervento, una difesa di Ario e degli antitrinitari), nonché le sue letture eterodosse (si era servito di alcune opere di san Giovanni Crisostomo e di san Girolamo con gli scoli di Erasmo fatti cancellare fin dall'ottobre del 1570)<sup>35</sup>, non potremmo dare un senso preciso alle due date.

Il confronto tra i due processi napoletani che lo riguardano<sup>36</sup>, da una parte, e quelli di tutti gli altri confratelli, dall'altra, ci permette comunque di affermare che le imputazioni attribuitegli costituivano un *unicum* nella

34. E. Canone, *Le vicende del processo napoletano del 1576*, in E. Canone, *Giordano Bruno*, cit., pp. 70-75

35. Firpo, *Processo*, pp. 89, 157, 171, 190-191, 255 s., 279, 292, 295. Bruno confesserà poi di aver trovato sempre difficoltà sul dogma trinitario e quello dell'Incarnazione. Ivi, pp. 169-170, 172-173, 299-300. Per l'intervento sulle opere di Erasmo nel 1570 cfr. ASN, *Monasteri Soppressi*, 458, c. 219v.

36. È lo stesso Bruno a parlare esplicitamente di 'due' processi napoletani. *Spampinato*, p. 697 (doc. veneti, viii).

rosa degli imputati messi sotto torchio dai giudici dell'Ordine. Mentre cioè in quasi tutti gli altri processi erano ragioni per lo più disciplinari a guidare la mente e la mano del tribunale conventuale, nel suo caso, al contrario, furono motivi dottrinali ad essere presi in considerazione. La disciplina entrerà veramente in gioco in un secondo momento, ma fuori dell'ambito napoletano.

7. Le testimonianze napoletane si limitano pertanto a fissare pochi punti fermi della vita conventuale del Nolano nella città partenopea. Non documentano altri aspetti che lo studioso vorrebbe conoscere più a fondo, quali ad esempio i maestri che egli ebbe, i condiscipoli con cui divise i suoi corsi e le sue giornate<sup>37</sup>, l'organismo religioso-intellettuale in cui egli era inserito a pieno titolo, le tendenze filosofiche e teologiche dominanti nella casa, il clima complessivo che regnava allora in città. Su tali punti occorre richiamarsi non solo – come già si è detto – a talune affermazioni fatte durante il suo processo, ma anche ad alcune allusioni che il filosofo disseminò nelle sue opere. Si può rinviare, tra l'altro, al famoso passo della *Cabala* in cui mette alla berlina alcuni maestri da lui incontrati nel convento napoletano<sup>38</sup>, a suo tempo segnalato da Spampinato e ripreso da chi scrive, un testo letterario che, se non può costituire un testo di storia in senso stretto, conserva pur sempre il suo valore<sup>39</sup>.

Vanno valorizzati, in secondo luogo, tutte le testimonianze indirette, offerte dagli archivi e dalla stampa del tempo. Tali sono per esempio i manoscritti già conservati in San Domenico Maggiore e poi passati all'Archivio di Stato di Napoli, non pienamente sfruttati da Spampinato, come dimostra la riutilizzazione fatta da chi scrive del «Catalogus novitiorum» e del registro dei provinciali<sup>40</sup>.

Da notare infine che, a ben vedere, l'ambiente di San Domenico Maggiore della seconda metà del Cinquecento risulta meno appiattito sulla tradizione del passato, rifiutata da Bruno, di quanto spesso si creda. Basta pensare al già menzionato Aquario, in cui di recente Paul Richard Blum

37. A proposito di quest'ultimo punto in particolare sarebbe interessante sapere a che cosa allude propriamente il frequente ritorno delle voci di spesa registrate nel registro di cassa relativo agli anni conventuali del filosofo nolano con le dizioni «Spasso dei novizi», «Spasso dei giovani» e «Spasso degli studenti». Mi riferisco a ASN, *Monasteri Soppressi*, 458, cc. 173r (5 luglio 1569), 183v (17 e 18 gennaio 1570), 199v (12 maggio 1570), 205v (10 luglio 1570), 214v (24 settembre 1570), 228v (9 gennaio 1571), 243r (28 e 30 maggio 1571), 246r (9 luglio 1571), 249v (10 agosto 1571), 255r (17 settembre 1571) ecc.

38. BDI, 897 ss. Per l'individuazione dei personaggi menzionati nello scritto cfr. *Spampinato*, pp. 247-250.

39. Cfr. il mio *L'organizzazione*, cit., p. 39.

40. M. Miele, *Indagini*, cit. pp. 157-203.

ha potuto vedere uno dei maestri che il pensatore nolano stimava<sup>41</sup>. L'Aquario gli avrebbe inoculato in particolare la passione per la memoria artificiale o mnemotecnica. Sarebbe stato lui, in tutti i casi, a trasmettergli una scolastica più consona alle sue aspirazioni<sup>42</sup>. San Domenico Maggiore fu anche il convento di Tommaso Elisio († 1572)<sup>43</sup> e di Domenico Perini da Nocera, tutti e due ben conosciuti da Bruno, che trascorse col primo gli ultimi sei anni della sua vita ed ebbe nel secondo il primo dei tre reggenti in carica durante il suo triennio accademico. La cosa non è di poco conto perché i due espressero posizioni che al loro tempo apparvero rivoluzionarie e vennero condannate. Ci si riferisce qui alle idee espresse da Elisio negli anni Sessanta del secolo sulla riforma della Chiesa in genere e quella degli Ordini religiosi in particolare. Ci si riferisce ugualmente alla ribellione di cui nel 1595 Perini con altri noti maestri in teologia del convento fu l'asse portante, non esitando a opporsi con tutte le sue forze alla riforma imposta a San Domenico Maggiore dal cardinal Bonelli e da Clemente VIII. Basti dire che il primo, poco prima dell'arrivo di Bruno in convento, si era permesso di criticare le riforme fatte calare dall'alto mentre il concilio di Trento era ancora in corso ed aveva fatto appello a una diversa concezione dei voti e della vita religiosa in genere, concezione che sembra anticipare quella che si imporrà secoli dopo<sup>44</sup>. Perini nel 1595 si ritroverà, insieme a Serafino Rinaldi da Nocera, noto amico di Campanella, tra gli assediati di San Domenico Maggiore che avevano cacciato gli osservanti fattivi affluire dalle autorità romane con la protezione del nunzio. Non è forse un caso se tre anni prima Bruno, quando stava per incappare nelle mani dell'Inquisizione, volle incontrarli tutti e due a Venezia. Non è ugualmente forse un caso se egli non mette il primo tra i docenti di San Domenico Maggiore sbeggiati nella *Cabala*<sup>45</sup>.

41. Un cenno al «tempo che fò reggente» è in ASN, *Monasteri Soppressi*, 458, c. 287v (5 ottobre 1572).

42. P. R. Blum, *Giordano Bruno, Matthias Aquarius und die eklektische Scholastik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 72 (1990), Heft 3, pp. 275-300.

43. Su questa data della sua morte posso ora citare ASN, *Monasteri Soppressi*, 458, c. 269r (i suoi funerali risultano registrati il 5 gennaio di tale anno).

44. M. Miele, *La riforma dei conventi nel Cinquecento. Osservazioni e istanze di un teologo napoletano dell'epoca*, «Memorie Domenicane» n. s. 3 (1972), pp. 76-113.

45. M. Miele, *Indagini*, cit., pp. 186-191.

DOCUMENTI NAPOLETANI<sup>46</sup>1. L'INGRESSO DI GIORDANO BRUNO NELL'ORDINE DOCUMENTATO NEL REGISTRO DEI NOVIZI (Napoli, 15 giugno 1565)<sup>47</sup>.

Frater Iordanus de Nola<sup>48</sup>.

Die quinto decimo mensis iunii MDLXV receptus fuit ad habitum clericorum frater Iordanus<sup>49</sup> de Nola, qui in seculo vocabatur Philippus, sub reverendo baccalaureo patre fratre<sup>50</sup> Ambrosio de Neapoli, magistro vero novitiorum fratre Iacobu Saragnano de Aqua malorum<sup>51</sup>.

Eadem die receptus fuit ad habitum conversorum frater Laurentius de Neapoli<sup>52</sup> sub eodem priore<sup>53</sup> et magistro novitiorum.

2. LA PROFESSIONE SOLENNE DI GIORDANO BRUNO TRA I DOMENICANI NEL REGISTRO DEI NOVIZI (Napoli, 16 giugno 1566)<sup>54</sup>.

Die 16<sup>o</sup> mensis iunii anno Domini MDLXVI receptus fuit ad professionem frater Iordanus de Nola, qui in seculo vocabatur Philippus, in conventu et pro conventu Sancti Dominici de Neapoli, existente priore reverendo patre fratre Ambrosio de Neapoli baccalaureo, sub reverendissimo generali patre fratre Vincentio Iustiniano n[atione] chyense<sup>55</sup>, magistro vero novitiorum patre fratre Eugenio Gagliardo a Neapoli.

46. Nel preparare l'edizione dei documenti si è tenuta presente la necessità di essere rigorosi nella loro trascrizione ma senza con questo renderne gravosa la lettura agli studiosi. Ho perciò sciolto tutte le abbreviazioni, ridotto al massimo le maiuscole, adottato in linea di massima la punteggiatura corrente. Nella trascrizione delle vocali ho però preferito rispettare le oscillazioni del tempo, a parte la *j* che ho reso sempre con *i*. Non ho quindi introdotto i dittonghi dove mancavano (per es. *æ* per *e*). Nello sciogliere le abbreviazioni mi è sembrato opportuno comunque attenermi all'uso moderno. Le sviste e le omissioni di Spampatano sono state richiamate solo nei casi in cui sono sembrate più significative.

47. ASN, *Monasteri soppressi*, 581 («Catalogus novitiorum» di San Domenico Maggiore dal 1524 al 1622), c. 31r; edito da Spampatano<sup>1</sup>, doc. nap., I, pp. 606-608; Spampatano<sup>2</sup>, doc. nap., I, p. 7. L'indice non paginato posto all'inizio del «Catalogus» rinvia al testo sopra trascritto in questi termini: «Frater Iordanus Brunus de Nola, 31».

48. Sul margine sinistro, di altra mano.

49. Nel ms., per errore, «Iordanis».

50. Nel ms., per errore, «fratri».

51. Sul margine sinistro, di altra mano: «Obiit pessime».

52. Si tratta forse dello stesso converso che Bruno ricorda nel primo costituto veneto per aver fatto la professione nella medesima occasione. Firpo, *Processo*, p. 156. C'è da aggiungere che il 7 luglio 1566 sarà ricevuto all'abito un secondo fra Lorenzo da Napoli, anch'egli converso. «Catalogus novitiorum», cit., c. 32r.

53. Nel ms. «priori».

54. ASN, *Monasteri Soppressi*, 581 («Catalogus novitiorum» cit.), c. 31v; edito da Spampatano<sup>1</sup>, doc. nap., II, p. 608; Spampatano<sup>2</sup>, doc. nap., II, pp. 7-8.

55. Spampatano, per errore, ha letto «genuense». Il generale Giustiniani era entrato nell'Ordine a Genova, ma era nato nell'isola greca di Chio.

3. GIORDANO BRUNO PARTECIPA A UN ATTO COMUNITARIO DI SAN DOMENICO MAGGIORE: LA RATIFICA DELLA VENDITA DI UN EDIFICIO SUL QUALE IL CONVENTO AVEVA DIRITTO A UNA RENDITA DI 34 DUCATI L'ANNO (Napoli, 29 agosto 1566)<sup>56</sup>.

In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen. Anno a nativitate ipsius millesimo quingentesimo sexagesimo sexto, regnante serenissimo et catholico domino nostro domino Philippo de Austria, Dei gratia rege Castellae, Aragonum, Utriusque Siciliae citra et ultra Pharum, Hierusalem etc., regnorum vero suorum in hoc Sicilie citra Pharum regni anno duodecimo feliciter, Amen, die vero vigesimo nono mensis augusti, none indictionis, Neapoli.

Nos Anellus Gammardella de Neapoli, regius ad vitam ad contractus iudex, Ioseph de Antonio de eadem civitate Neapolis, publicus ubilibet per totum praedictum regnum Siciliae citra Pharum regia auctoritate notarius, et testes subscripti ad hoc specialiter vocati et rogati, praesenti scripto publico declaramus, notum facimus atque testamur quod praedicto die eiusdem ibidem nobis quibus supra iudice, notario et infrascriptis testibus personaliter accersitis, ad preces factas pro parte infrascriptarum partium ad venerabilem ecclesiam seu conventum Sancti Dominici Mayoris huius civitatis Neapolis, in loco dicto Lo Capitulo et nobis ibidem existentibus inventisque per nos inibi ac in nostri praesentia personaliter constitutis reverendo fratre Ambrosio de Neapoli priore dicti conventus, et nec non reverendis magistris fratre Ambrosio della Picciola, fratre Bartholomeo della Polla, fratre Hyeronimo de Neapoli, fratre Victorio de Neapoli subpriore dicti conventus, fratre Augustino de Neapoli baccalaureo<sup>57</sup>, fratre Gabriele Tiatino, fratre Vincentio de San[c]to Angelo, fratre Ioanne Gallo, fratre Antonio Rota de Neapoli, fratre Ioanne Baptista de Neapoli, fratre Dominico de Neapoli procuratore dicti conventus, fratre Dominico de Neapoli secundo, fratre Antonio de Neapoli, fratre Ioanne Vincentio di Piedemonte, fratre Martino de Corduva, fratre Augustino de Ferrandina, fratre Oratio de Taranto, fratre Ioanne Dominico de Salerno, fratre Ioseph de Cosenza, fratre Benedicto dello Sarmo<sup>58</sup>, fratre Dominico de Val[le] Rotondo, fratre Petro Martire de Montefredano, fratre Martino Donnavar, fratre Tibartio<sup>59</sup> de Neapoli, fratre Dominico de Marcianise, fratre Hyeronimo de Sicilia, fratre Dominico de Ragosa, fratre Iordan de Neapoli, fratre Vincentio de Neapoli, fratre Eusebio de Neapoli, fratre Egidio de Neapoli, fratre Ioanne Baptista secundo, fratre Tito de Salerno, fratre Innocentio de Somma, fratre Dionisio de Neapoli, fratre Ioanne Baptista de Capua, fratre Theopharo de Neapoli, fratre Cornelio de Neapoli, fratre Marco de Neapoli primo, fratre Marco de Neapoli secundo et fratre Iordan de Nola, monachis dicti conventus Sancti Dominici, mayorem et saniorem partem dicti conventus facientibus et representantibus, ut dicunt, congregatis et cohadunatis

56. Napoli, Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, fondo *Pergamene*, sez. *S. Domenico Maggiore*, iv, 1 (originale); ASN, *Monasteri Soppressi*, 447, cc. 814v, 822r-829v (copia notarile non datata del Seicento).

57. Nel ms. «becillerio».

58. Forse per «Sarno».

59. Forse per «Tiburtio».

in unum in dicto loco Capituli ad sonum campanellae ubi alias dicti monaci pro negotiis eorum ac dicti conventus congregari solent ad laudem et gloriam Dei Patris omnipotentis ac beneficio communi dicti conventus et ipsorum monacorum et signanter pro infrascripto actu perficiendo, more et loco solitis, consensientibus prius in nos praedictos iudicem, notarium et subscriptos testes ut in suos quatenus est per cautelam cum sciverint et recognoverint ac sciant et recognoscant nostre iurisdictioni non esse subiectos nostramque iurisdictionem in hac parte sponte et voluntarie implorando ac seipsos submittendo agentibus ad infrascripta omnia, nomine et pro parte dicti conventus et pro seipsis et quolibet ipsorum et successoribus in conventu praedicto ipsiusque conventus utili et necessaria causa, ut dicunt, ex una parte; et nobili Laurentio Campanili de Neapoli, agente similiter ad infrascripta omnia pro se eiusque heredibus et successoribus universalibus et particularibus quibuscumque..., ex parte altera.

Prefate vero partes quibus supra nominibus et quaelibet ipsarum sponte asserunt pariter coram nobis qualiter ad instantiam creditorum hereditatis quondam Scipionis de Ferrante, filii et heredis quondam Ioannis Antonii de Ferrante, fuisse venditam ad extin[c]tum candele mediante decreto interposito per Magnam Curiam Vicarie quandam domum in pluribus et diversis membris inferioribus et superioribus cum duabus apotecis subiectis consistentibus, sitam et positam in platea Sancti Ioannis ad mare huius civitatis Neapolis, iuxta bona nobilis Francisci Nuboli, iuxta viam publicam a duabus partibus et alios confines, et factis super venditione praedicta tribus legitimis subastationibus solitis et consuetis per honorabilem Baptistam Compagnum incantatorem ad praedicta requisitum, remansisse dictam domum cum apotecis ad extin[c]tum candele eidem Laurentio pro oblato praetio ducatorum mille et quatricentorum, cum onere tamen censum ducatorum quatraginta quatuor supra dicta domo et apotecis debitorum, et de praedictis fuisse factum publicum instrumentum venditionis et liberationis per dictum Baptistam incantatorem rogato manu mei praedicti notarii sub die 24 praesentis mensis augusti praesentis anni 1566 Neapoli, ad quod in omnibus et per omnia relatio fiat.

Olim dicta domo concessa per quondam reverendum Ioannem Franciscum Sassum eidem quondam Ioanni Antonio de Ferrante sub onere dictorum censum ducatorum quatraginta quatuor, cum obligatione solvendi eidem conventui seu monasterio Sancti Dominici annuos ducatos triginta quatuor ex summa dictorum censum quatraginta quatuor, prout latius dixerunt apparere in quondam publico instrumento dicte concessionis, olim rogato manu seu in curia quondam nobilis notarii Sebastiani Canori de Neapoli, ad quod similiter relatio habetur.

Super qua quidem concessione fuisse expeditum breve apostolicum cum confirmatione reverendi abbatis Ioannis Antonii Carafe, canonici neapolitani, apostolici commissarii, et reverendi Alexandri Trabucchi, similiter canonici neapolitani et commissarii apostolici, publico instrumento dicte confirmationis cum inserta forma dicti brevi apostolici mediante rogato manu quondam notarii Iacobi Carole, publici et apostolice auctoritatum notarii olim sub die duodecimo mensis septembbris anni 1533, ad quod similiter se ipsas partes retulerunt, redditiam siquidem dictam domum cum apotecis singulis annis in perpetuum in medietate mensis augusti cuiuslibet anni eidem monasterio Sancti Dominici ac ipsis priori et monacis nomine ipsius in dicto censu emphiteutico perpetuo du-

catorum triginta quatuor, prout in dicto instrumento concessionis ut supra facto per dictum quondam reverendum Ioannem Franciscum Sassum eidem quondam Ioanni Antonio de Ferrante latius est videre, ad quod in omnibus et per omnia pro vera facti narratione<sup>60</sup> relatio habeatur...

Pro quibus omnibus et eorum singulis... Ego qui supra Anellus Gammardella de Neapoli regius ad contractus iudex subscrpsi...

4. SPESE PER LA STOFFA E LA CONFEZIONE DI TRE ABITI DA FRATE (Napoli, 16 aprile 1567)<sup>61</sup>.

Toniche alli novicii<sup>62</sup>.  
Die 16 [aprilis 1567] dedimus per mano del maestro di novicii, per nove canne di tarantola et palme cinque, a otto carlini la canna<sup>63</sup>, con la aczimatura, per tre toniche, videlicet una a frate Giordano di Nola giovane et frate Dionisio di Castello a mare et frate Seraphino di Napoli, novicii, ducati sette, tarì tre et grana dudece<sup>64</sup>.

5. PROVVIGIONE DI DUE TARÌ E DIECI GRANA PER LE SPESE MINUTE (Napoli, 25 settembre 1667)<sup>65</sup>.

Provisione fra Giordano di Nola<sup>66</sup>.

[25 septembris 1567]. Item a fra Giordano di Nola in parte di soa provisione  
d. o, [tarì] 2<sup>67</sup>, [grana] 10.

6. PROVVIGIONE DI OTTO CARLINI PER LE SPESE MINUTE (Napoli, 15 novembre 1567)<sup>68</sup>.

Provisione di fra Giordano [di] Nola<sup>69</sup>.

[Die 15 novembris<sup>70</sup> 1567]. Item dato a fra Giordano de Nola in parte della sua provisione carlini otto<sup>71</sup>.

60. Nel ms. il termine è ripetuto.

61. ASN, *Monasteri Soppressi*, 457 (Registro di cassa dal 1558 al 1568), c. 558r; edito da *Spampanato*<sup>1</sup>, doc. nap., III, p. 609; *Spampanato*<sup>2</sup>, doc. nap., III, p. 8.

62. Sul margine sinistro. Più sotto, sullo stesso margine: «Fra Dionisio de Castiello ad mare».

63. La canna equivaleva a circa 2,50 metri. La tarantola era una stoffa molto grezza ed economica.

64. La somma è ripetuta per il conteggio alla fine del rigo, in fondo a destra: «d. 7, 3, 12».

65. ASN, *Monasteri Soppressi*, 457 (Registro di cassa cit.), c. 577v; edito da *Spampanato*<sup>1</sup>, doc. nap., IV, p. 609; *Spampanato*<sup>2</sup>, doc. nap., IV, p. 8.

66. Sul margine sinistro.

67. Nelle due edizioni di Spampanato si parla, per errore, di carlini.

68. ASN, *Monasteri Soppressi*, 457 (Registro di cassa cit.), c. 584v; edito da *Spampanato*<sup>1</sup>, doc. nap., V, p. 609; *Spampanato*<sup>2</sup>, doc. nap., V, p. 8.

69. Sul margine sinistro.

70. Nelle due edizioni di Spampanato tale data è anticipata di un giorno.

71. La somma è ripetuta alla fine del rigo, in fondo a destra, ove per uniformità i carlini sono ridotti a tarì, che valevano il doppio dei carlini: «d. 0, 4, 0».

7. PROVVIGIONE DI TRE DUCATI PER LE SPESE MINUTE (Napoli, 26 gennaio 1568)<sup>72</sup>.

Provisione fra Giordano di Nola<sup>73</sup>.

[Die 26 ianuari 1568]. Item per final provisione di fra Giordano di Nola giovene per tutto questo mese d[ucati] 3, 0, 0.

8. PROVVIGIONE DI DUE TARÌ E DIECI GRANA PER L'ACQUISTO DI UN CAPPELLO (Napoli, 19 maggio 1568)<sup>74</sup>.

Fra Giordano di Nola<sup>75</sup>.

[19 maii 1568]. Item a fra Giordano di Nola giovene, per comprarsi un cappello, in conto di provisione d. 0, [tarì] 2, [grana] 10.

9. IL PROVINCIALE AMBROGIO SALVIO DA BAGNOLI CONSENTE A GIORDANO BRUNO DI INTRAPRENDERE UN VIAGGIO ALLA VOLTA DELLA PROVINCIA LOMBARDA (Napoli, 15 luglio 1568)<sup>76</sup>.

Licentia fratris Iordanii de Nola<sup>77</sup>.

Die 15 [iulii 1568] factae fuerunt literae patentales fratri Iordanii de Nola eundi ad Provintiam utriusque Lombardiae.

10. IL CAPITOLO GENERALE DI ROMA DEL 1571 ASSEGNA GIORDANO BRUNO ALLO STUDIO GENERALE DI ANDRIA IN PUGLIA (Roma, 3 giugno e segg. 1571)<sup>78</sup>.

Provisio studiorum...

[313r] In Studio Andrensi Provinciae S. Thomae, in regentem pro duobus primis annis fratrem Iacobum de Tricasio magistrum, pro tertio anno fratrem Nicolaum de Gravina magistrum; in baccalaureum pro duobus primis<sup>79</sup> annis fratrem Angelum de Rubis, pro tertio anno fratrem Antoninum de Liciis; in magistrum studii pro primo anno fratrem Ioannem Dominicum de Castellaneto, pro secundo et tertio providebit reverendissimus [magister generalis]; in studentes formales ex Provincia Regni fratrem Iordanum de Nola et fratrem Iordanum de Campanea.

72. ASN, *Monasteri Soppressi*, 457 (Registro di cassa cit.), c. 592r; edito da *Spampinato*<sup>1</sup>, doc. nap., vi, p. 609; *Spampinato*<sup>2</sup>, doc. nap., vi, p. 9.

73. Sul margine sinistro.

74. ASN, *Monasteri Soppressi*, 458 (Registro di cassa dal 1568 al 1576), c. 138r; edito da *Spampinato*<sup>1</sup>, doc. nap., vii, p. 609; *Spampinato*<sup>2</sup>, doc. nap., vii, p. 9.

75. Sul margine sinistro.

76. ASN, *Monasteri Soppressi*, 582 (Registro dei provinciali dal 1555 al 1626), c. 63r; edito da *Spampinato*<sup>1</sup>, doc. nap., viii, p. 610; *Spampinato*<sup>2</sup>, doc. nap., viii, p. 9.

77. Sul margine sinistro.

78. *Acta capituli generalis Romae celebrati in conventu Sanctae Mariae D. N. super Minervam... anno Domini 1571, die tertia Iunii...* Apud Haeredes Antonii Bladii Impressores Camerale, 1571, in AGOR (= Archivio Generalizio dell'Ordine dei Predicatori, Roma), III, 24, cc. 311v, 313r; riedito da MOPH, x, pp. 141, 143-144; *Spampinato*<sup>1</sup>, doc. nap., ix, p. 610; *Spampinato*<sup>2</sup>, doc. nap., ix, pp. 9-10.

79. Il numerale è stato omesso nelle riedizioni di MOPH e Spampinato.

**II. IL PROVINCIALE AMBROGIO PASCA ASSEGNA GIORDANO BRUNO ALLO STUDIO GENERALE DI NAPOLI (Napoli, 21 maggio 1572)<sup>80</sup>.**

Die *xxi<sup>a</sup>* maii 1572 assignatus fuit venerabilis frater Iordanus de Nola in studi-  
tem sacre theologie formalem in conventu et studio nostro Sancti Dominici de  
Neapoli cum gratis consuetis.

**12. GIORDANO BRUNO PARTECIPA A UN ATTO COMUNITARIO DI S. DOMENICO MAG-  
GIORE: L'ACCETTAZIONE DI UN NUOVO 'FIGLIO' DEL CONVENTO (Napoli, 7 dicem-  
bre 1572)<sup>81</sup>.**

a) [Consenso previo del Maestro dell'Ordine Serafino Cavalli. Roma, 28 giugno  
1571]:

In Dei filio sibi dilecto venerabili patri fratri Ioanni Baptiste de Neapoli Ordinis  
Praedicatorum Provincie nostre Regni frater Seraphinus Cavalli Brixensis sa-  
crae theologie professor ac totius prefati Ordinis humilis generalis magister et  
servus salutem et Spiritus Sancti consolationem.

[47v] Cum decreveris filiationem tuam a tuo conventu originali ad alium tue  
Provincie conventum transferre, existimans in utroque homine hoc tibi melius  
esse cessurum, rogasti ut facultate hac a nobis obtenta hoc tibi facere liceret. Ea  
propter, tenore praesentium nostri auctoritate officii, tibi venerabili patri fratri  
Ioanni Baptiste praedicto facultatem concedimus ut, habito assensu reverendi  
patris provincialis tue Provincie et maioris partis filiorum tui conventus origina-  
lis et maioris partis filiorum conventus cui affiliari desideras ibi existentium et  
simul aggregatorum, possis tuam affiliationem ad dictum conventum transfer-  
re. Quo per te assecuto ex nunc pro tunc tuam affiliationem ad dictum conven-  
tum incorporamus, teque illius verum, certum, legitimum et indubitatum fili-  
um cum omnibus gratis et privilegiis quibus caeteri esse foreque decernimus  
et declaramus. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Quibuscumque  
in contrarium non obstantibus. In quorum fidem his officii nostri sigillo munitis  
manu propria subscrisimus. Datum Romae, die *xxviii* iunii **MDLXXI**.

Frater Seraphinus qui supra manu propria, et gratiose etiam tecum dispensat  
super consensu tui conventus originalis, assumptionis nostre anno primo.

Registrata folio suo. Frater Sixtus Lucchensis, provincialis Terre Sancte.

b) [Consenso del provinciale della Provincia Regni Ambrogio Pasca]:

Frater Ambrosius de Neapoli, provincialis, dedit assensum et etiam ut filius con-  
ventus<sup>82</sup>.

c) [Consenso della comunità di S. Domenico Maggiore. Napoli, 7 dicembre 1572]:

Die *7<sup>a</sup>* mensis decembris 1572, in cella reverendi patris fratris Dominici Vita de

80. ASN, *Monasteri Soppressi*, 582, c. 83r; edito da Spampinato<sup>1</sup>, doc. nap., x, p. 610; Spampinato<sup>2</sup>, doc. nap., x, p. 10.

81. ASN, *Monasteri Soppressi*, 581 («Catalogus novitiorum», cit.), c. 47r; edito da Spampinato<sup>1</sup>, doc. nap., xi, pp. 610-613; Spampinato<sup>2</sup>, doc. nap. xi, pp. 10-14.

82. Questa frase risulta omessa nelle edizioni di Spampinato.

Neapoli, prioris huius nostri conventus Sancti Dominici, fuerunt congregati omnes filii conventus iuxta formam literarum patentium, et praefatus venerabilis pater frater Ioannes Baptista de Neapoli, studens formalis in theologia, fuit unanimiter voto acceptatus in filium conventus, et in fidem se propriis manibus subscripterunt die et anno ut supra.

Frater Dominicus de Vita, prior Sancti Dominici de Neapoli

Frater Bartholomeus de Polla magister

Frater Matthias Aquarius acceptat

Frater Vincentius de Sancto Angelo

Frater Remigius de Monte Corvino manu propria

Frater Thomas de Atripalda

Frater Bonifacius de Neapoli

Frater Erasmus de Neapoli lector

Frater Gregorius Coppula

Frater Augustinus de Campanea<sup>83</sup> lector

Frater Ciprianus de Duro Neapolitanus

Frater Andreas Coppula praedicator generalis

Frater Alfonsus<sup>84</sup> de Nuceria

Frater Ignatius Brancatius de Neapoli

Frater Bernardus de Neapoli

Frater Antoninus de Neapoli lector

Frater Albertus Macza de Neapoli

Frater Ignatius de Magdalono

Frater Seraphinus de Neapoli

Frater Dominicus de Marcianisio

Frater Michael de Neapoli

Frater Innocentius de Neapoli

Frater Evangelista de Neapoli<sup>85</sup>

Frater Ioannes Baptista de Anna

Frater Cornelius<sup>86</sup>

Frater Stephanus de Optato

Frater Erasmus de Tramonto

Frater Ambrosius de Neapoli

Io fra Thomaso de Pietro

Frater Ioannes Baptista de Caserta

Frater Clemens de Neapoli

Frater Ioannes Baptista de Polla

Frater Blasius de Neapoli

Frater Aloysius de Neapoli

Frater Paulus de Caieta

Frater Anselmus de Neapoli Pecorellus

Frater Ludovicus de Neapoli

83. Nel ms., per errore, «Canpanea».

84. Così nel ms., ciò che viene ripetuto poi anche nei due casi analoghi che seguono.

85. Questo nome risulta omesso nelle edizioni di Spampinato.

86. Spampinato, per errore, aggiunge «de Neapoli».

Frater Alfonius de Neapoli<sup>87</sup>  
 Frater Dionisius de Castro maris  
 Frater Hieronimus Riccius<sup>88</sup> lector  
 Frater Albertus de Neapoli  
 Frater Iordanus de Nola  
 Frater Ioannes Paulus de Neapoli  
 Frater Dominicus de Angria lector  
 Frater Hieronymus de Vera<sup>89</sup> Neapolitanus lector  
 Frater Petrus de Rocca sicca confirmo ut supra  
 Frater Sixtus de Neapoli acceptat ut supra<sup>90</sup>.

d) [Trascrizione dell'atto nel registro dei novizi. Napoli, 9 dicembre 1572]:

Universis et singulis hoc nostrum inspecturis, lecturis et audituris fidem indubitatem facimus esse extractum et in hoc libro insertum fideliter de verbo ad verbum per venerabilem patrem fratrem Alfonsum de Neapoli magistrum novitiorum ex suo originali. Die VIII mensis decembris MDLXXII.

Ita est frater Alphonsus qui supra manu propria.

13. GIORDANO BRUNO PARTECIPA A UN ATTO COMUNITARIO DI SAN DOMENICO MAGGIORE: L'ACCETTAZIONE DELL'AFFILIAZIONE DI BARTOLOMEO D'ANGELO AL CONVENTO (Napoli, 12 dicembre 1574)<sup>91</sup>.

a) [Assenso previo del maestro dell'Ordine Serafino Cavalli. Roma, 27 dicembre 1572]:

In Dei filio sibi diletto venerabili patri praedicatori fratri Bartholomaeo de Neapoli<sup>92</sup> Ordinis Praedicatorum Provinciae nostrarum Regni frater Seraphinus Cavalli Brixiensis<sup>93</sup> sacrae theologiae professor ac totius praefati Ordinis humilis generalis magister et servus salutem.

Nedum tuae tum animi tum corporis quieti consulere, sed et conventus Sancti Dominici de Neapoli dignitati prospicere volentes, quem tamquam Provinciae primarium et insigniorem conventum, patrum corona et discretorum numero ornari atque muniri decet, harum serie nostri autoritate officii, tibi venerabili patri fratri Bartholomeo praedicto licentiam et facultatem concedimus, ut, habito assensu tui reverendi provintialis et maioris partis filiorum conventus ibi degentium et simul collegialiter congregatorum, possis tuam affiliationem a tuo conventu originali ad hunc transferre, teque eidem unire, sicuti ex nunc pro

87. Questo nome risulta omesso nelle edizioni di Spampanato.

88. Spampanato, per errore, ha letto «viceregens».

89. Spampanato legge «de Sera».

90. Questo nome risulta anticipato e senza l'aggiunta «confirmo ut supra» nelle edizioni di Spampanato.

91. ASN, *Monasteri Soppressi*, 581 («Catalogus novitiorum» cit.), cc. 51v-52r; edito da Spampanato<sup>1</sup>, doc. nap., XII, pp. 613-615; Spampanato<sup>2</sup>, doc. nap., XII, pp. 14-17.

92. In testa al piccolo dossier: «Affiliatio reverendi patris fratraris Bartholomei de Angelo de Neapoli, lectoris et praedicatoris generalis»; sul margine sinistro, di altra mano: «Obiit».

93. Nel ms., per errore, «Brisiensis».

tunc hoc assecuto unimus et ad eundem transferimus, illiusque verum, legitimum, certum et indubium filium cum omnibus gratiis et privilegiis quibus caeteri decernimus et declaramus, tecum benigne dispensantes pro hac vice dumtaxat super alia quacumque ordinatione et super assensu tui conventus originalis ad hoc communiter requisito. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Quibuscumque in contrarium non obstantibus. In quorum fidem his nostro sigillo munitis manu propria subscrisimus. Datum Romae, die 27<sup>o</sup> decembris 1572.

Frater Seraphinus qui supra manu propria, assumptionis nostre anno 2<sup>o</sup>. Frater Dominicus de Neapoli prior<sup>94</sup>. Registrata folio xxv. Locus sigilli. Frater Sixtus Lucensis magister provincialis Terrae Sanctae.

b) [Assenso previo del provinciale della Provincia Regni Ambrogio Pasca]:

Frater Ambrosius de Neapoli provincialis dedit assensum.

c) [Consenso della comunità di S. Domenico Maggiore. Napoli, 12 dicembre 1574]:

Nos infrascripti filii conventus Sancti Dominici de Neapoli simul per admodum reverendum patrem provincialem fratrem Dominicum de Neapoli ac in ipsius cella congregati harum serie acceptamus et acceptatum esse declaramus ab omnibus nobis infrascriptis in filium praefati conventus reverendum patrem fratrem Bartholomaeum de Neapoli cum omnibus gratiis quibus caeteri huius conventus legimi [52r] filii potiri solent. In quorum fidem his propriis manibus subscrisimus. Neapoli, in conventu Sancti Dominici, die 12 decembris 1574.

Frater Dominicus de Neapoli provincialis

Frater Ambrosius Pascua

Frater Bartholomaeus Saccus de Polla magister

Frater Antoninus de Camerota

Frater Antoninus de Neapoli

Frater Vincentius de Sancto Angelo

Frater Antonius de Neapoli

Frater Thomas de Atripalda

Frater Ioannes Baptista Sangrio de Neapoli

Frater Bonifatius de Neapoli

Frater Dominicus de Angria<sup>95</sup>

Frater Ignatius de Neapoli

Frater Mattheus de Salerno

Frater Ignatius<sup>96</sup> de<sup>97</sup> Magdalono

Frater Dominicus de Martanisio lector

Frater Paulus de Neapoli

94. Nel ms. «provincialis». L'errore è dovuto probabilmente al fatto che, all'epoca della trascrizione (sul finire del 1574), Domenico Vita sostituiva Ambrogio Pasca nell'ufficio di provinciale.

95. Questo nome risulta omesso nelle edizioni di Spampinato.

96. Nel ms., per errore, «Ingnatius».

97. Nel ms. «da».

Frater Serafinus<sup>98</sup> de Neapoli  
Frater Albertus Mazza de Neapoli  
Frater Ioannes Paulus de Neapoli  
Frater Dionisius de Castro Maris  
Frater Iordanus Nolanus  
Frater Iordanus de Neapoli  
Frater Ambrosius de Neapoli  
Frater Innocentius de Neapoli  
Frater Albertus de Neapoli  
Frater Ioannes de Caieta  
Frater Ioannes Baptista de Polla  
Frater Aloysius de Neapoli  
Frater Paulus de Caieta  
Frater Octavianus de Neapoli  
Frater Ludovicus de Neapoli  
Frater Michael de Neapoli  
Frater Ioannes Iacobus de Neapoli  
Frater Matthias de Optato.

Voces filiorum conventus erant triginta septem, ex quibus habuit suprascriptas [= 34].

d) [Trascrizione dell'atto nel registro dei novizi]:

Haec omnia ex proprio originali fideliter transcripta fuerunt, et in fidem ego frater Aloysius de Aquino de Neapoli magister noviciorum manu propria me subscripti.

14. GIORDANO BRUNO PARTECIPA A UN ATTO COMUNITARIO DI SAN DOMENICO MAGGIORE: L'ACCETTAZIONE DELL'AFFILIAZIONE DEL CONVERSO VINCENZO DEL VECCHIO DA SAN SEVERINO AL CONVENTO (Napoli, dopo il 10 novembre 1575)<sup>99</sup>.

a) [Assenso previo del procuratore e vicario del maestro dell'Ordine Sisto Fabri, Roma, 10 novembre 1575]:

In Dei filio sibi dilecto religioso converso fratri Vincentio del Vecchio de Sancto Severino<sup>100</sup> Ordinis Sancti Dominici frater Sixtus Luccensis, sacrae theologiae professor, in romana curia totius Ordinis Praedicatorum procurator ac reverendissimi patris generalis vicarius salutem.

Cum decreveris tuam affiliationem a tuo originali conventu Sancti Petri Martiris de Neapoli Provinciae Regni ad aliquem alium illius Provinciae conventum transferre, putans tibi hoc in melius in utroque homine fore cessurum; quapropter nos ob id rogare fecisti. Iustis tuis petitionibus volentes facere satis, harum serie officii nostri autoritate, ut, habito assensu reverendi patris provincialis ac maioris partis filiorum conventus in quo te affiliari contingerit tuam affiliatio-

98. Così nel ms.

99. ASN, *Monasteri Soppressi*, 581 («Catalogus novitiorum» cit.), c. 53v; edito da Spampinato<sup>1</sup> doc. nap., XIII, pp. 615-617; Spampinato<sup>2</sup>, doc. nap., XIII, pp. 17-20.

100. Sul margine sinistro: «Affiliatio fratris Vincentii conversi».

nem inde ad illum conventum transferre valeas, facultatem elargimur, quo per te assequuto, ex tunc pro tunc te tamquam verum, legitimum et indubitatum prefati conventus filium declaramus ac aliorum illius conventus filiorum privilegiis uti posse decernimus. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. In contrarium quibuscumque non obstantibus. In quorum fidem his propria manu subscrispsumus sigillo nostro roboratis. Datum Romae, die decimo novembbris 1575.

Frater Sixtus Luccensis qui supra manu propria.

b) [Le firme apposte nel verbale dell'atto comunitario che seguì]:

Frater Erasmus de Neapoli prior Sancti Dominici de Neapoli et vicarius reverendi provincialis praebet assensum  
 Frater Ambrosius de Neapoli magister dedit assensum  
 Frater Bartholomeus de Polla magister  
 Frater Antoninus de Camerota magister<sup>101</sup>  
 Frater Antoninus de Neapoli magister  
 Frater Ioannes Baptista de Neapoli  
 Frater Ignatius Brancatius<sup>102</sup> de Neapoli  
 Frater Augustinus de Campanea lector  
 Frater Iustinianus de Neapoli  
 Frater Iordanus Nolanus  
 Frater Andreas Coppula de Neapoli  
 Frater Ioannes Paulus de Neapoli  
 Frater Marcus de<sup>103</sup> Marthenisio lector  
 Frater Antonius Caferius de Neapoli  
 Frater Remigius de Monte Corvino  
 Frater Hieronimus de Vera Neapolitanus  
 Frater Vincentius de Sancto Angelo  
 Frater Bonifatius de Neapoli  
 Frater Ioannes Baptista de Caserta  
 Frater Blasius de Neapoli  
 Frater Thomas de Atripalda  
 Frater Innocentius de Neapoli  
 Frater Albertus Mazza de Neapoli  
 Frater Dominicus de Angria  
 Frater Athanasius de Magdalono  
 Frater Iordanus de Neapoli  
 Frater Ambrosius de Neapoli  
 Frater Albertus de Neapoli  
 Frater Ioannes de Caieta  
 Frater Ioannes Baptista de Polla  
 Frater Gregorius de Neapoli  
 Frater Marcus Langella de Neapoli

101. Questo nome e il seguente sono omessi nelle edizioni di Spampinato.

102. Nelle due edizioni di Spampinato, per errore, si legge «Brancatus».

103. Nel ms., per errore, «da».

Frater Michael de Neapoli  
Frater Ioannes Ieronimus de Neapoli  
Frater Vincentius de Sarno  
Frater Aloysius de Aquino Neapolitanus  
Frater Dominicus de Camerota  
Frater Cherubinus de Neapoli  
Frater Pius de Neapoli  
Frater Simplicianus de Siciniano  
Frater Agapitus<sup>104</sup> de Neapoli.

15. GIORDANO BRUNO PARTECIPA A UN ATTO COMUNITARIO DI SAN DOMENICO MAGGIORE: L'ACCETTAZIONE DELLA VENDITA DI UN EDIFICIO DELLA CITTÀ GRAVATO DA ONERI NEI CONFRONTI DEL CONVENTO (Napoli, 30 gennaio 1576)<sup>105</sup>.

Die penultimo mensis ianuarii quarte indictionis, millesimo quingentesimo septuagesimo sexto, Neapoli.

Ad preces nobis factas pro parte subscriptarum partium personaliter accessimus ad venerabile monasterium Sancti Dominici Ordinis Praedicatorum et cum essemus ibidem, et proprie in capitulo loco dicti monasterii... inventis per nos inibi ac in nostri praesentia constitutis reverendis magistro Iacobo de Petrabairani priore, fratre Sebastiano de Balneolo subpriore, fratre Antonio Caferio de Neapoli primo, fratre Thoma de Atripalda, fratre Hippolito de Monte Erculeo sindico, fratre Actenasio de Magdalono magistro studii, fratre Bonifatio de Neapoli sacrista, fratre Iordan o de Nola, fratre Ambrosio de Airola, fratre Nicolao de Sicilia cantore, fratre Alberto de Neapoli, fratre Iordan o de Neapoli, fratre Antonio de Neapoli secundo, fratre Aloisio de Aquino magistro novitiorum, fratre Philippo de Bevania, fratre Eusebio da Messina studente, fratre Hippolito de Venetia, fratre Paulo de Neapoli, fratre Marco de Lanzella, fratre Bernardino de Taurino, fratre Nicolao Antonio de Isernia, fratre Valerio de Milano, fratre Marco de Ottato, fratre Valeriano Panormo<sup>106</sup>, fratre Nicolao de Calabria, fratre Felice de Atripalda, fratre Ambrosio de Gaeta, fratre Ambrosio de Aversa, fratre Dominico de Camerota, fratre Thoma de Balneolo, fratre Pio de Neapoli, fratre Simpliciano de Sicignano, fratre Agabito<sup>107</sup> de Neapoli et fratre Erasmo de Olibano, priore et fratribus dicti monasterii, maiorem et saniorem partem fratrum monasterii praedicti, imo totum monasterium ipsum facientibus et representantibus, ut dixerunt, congregatis et coadunatis in unum [227v] in dicto loco ad sonum campanellae, more et loco solitis, ut dixerunt, consentientibusque prius in nos agentibus<sup>108</sup> ad infrascripta omnia pro se ipsis nomine quo supra, ac nomine et pro parte dicti monasterii, et pro eodem monasterio et eorum successori-

104. Nelle due edizioni di Spampinato, per errore, «Augustinus».

105. ASN, *Monasteri Soppressi*, 609 (volume miscellaneo), cc. 227r-232r (copia notarile eseguita il 5 giugno 1719); edito da Spampinato<sup>o</sup>, doc. nap., xiv, pp. 617-619; Spampinato<sup>o</sup>, doc. nap., xiv, pp. 20-22.

106. Forse per «de Panormo», come suggerisce Spampinato.

107. Nel ms., per errore, «Agabito».

108. Nel ms., per errore, «agentibus».

bus in eodem, ipsiusque monasterii utili et necessaria ea ut infrascripta ex una parte; et magnifico Luca Antonio Iuvene de Neapoli agente<sup>109</sup> similiter ad infrascripta omnia pro se eiusque heredibus et successoribus ex parte altera.

Praefati reverendi prior et fratres quo supra nomine sponte asseruerunt coram nobis et dicto magnifico Luca Antonio praesente mensibus passatis existentes dominam Hippolitam Palmeriam et dominum Marium Pappacodam de Neapoli matrem et filium in publico testimonio constitutos venisse<sup>110</sup> et alienas se dicto magnifico Luce Antonio quasdam domos magnas in pluribus et diversis membris inferioribus et superioribus consistentes, cum cortileo, fonte aquevive et iardeno, positas in vico detto dell'i Palmieri in frontispizio ecclesiae nominate di Santo Aniello Carnegressa regionis sedilis Portus et sedilis Portenove huius praedictae civitatis Neapolis..., cum onere duorum annuorum canonum, reddituum sive censum debitorum et solvendorum, [228r] unius videlicet ducatorum decem dicto monasterio, et alio[rum] ducatorum quinque venerabili monasterio Sancte Catherine de Formello, quo pretio ducatorum mille de caroleinis, reservato tamen in venditione ipsa assensu ipsorum reverendorum prioris et fratrum et etiam reverendorum prioris et fratrum praedicti monasterii Sanctae Catharinae de Formello, prout latius in instrumento dictae venditionis fieri rogato sub die undecimo octobris proximi preteriti anni 1575, indictionis 3, manu mei praedicti notarii continetur...

[232r] Extracta est praesens copia ab actis quondam notarii Anelli de Martino de Neapoli, acta cuius per me conservantur. Facta collatione concordat, meliori semper salva; et in fidem ego notarius Anibal de Peruta de Neapoli signavi requisitus etc. Neapoli, die quinto mensis iunii 1719 etc. [Traccia a penna del timbro del notaio de Peruta].

#### 16. ELENCO DEI FRATI E DEI CONVENTI DELLA PROVINCIA REGNI IMPLICATI NEI PROCESSI TENUTI DAI SUPERIORI DELL'ORDINE TRA IL 1550 E IL 1600<sup>111</sup>.

[Index pro et contra] Provinciae Regni<sup>112</sup>

109. Nel ms., per errore, «aggente».

110. Nel ms., per errore, «vennisce».

111. AGOP, II, 109, cc. 27r-36v; edito in parte da *Spampinato*, doc. nap., xv, pp. 619-625; *Spampinato*, doc. nap., xv, pp. 13-30.

112. L'elenco è contenuto in un codice cartaceo interamente dedicato a quanti avevano avuto a che fare con la giustizia interna all'Ordine. Il volume, legato in pergamena, è contrassegnato da vari titoli: quelli posti sul dorso e sulla coperta della pergamena, più antichi, sono rispettivamente così formulati: «Index processorum 1527-1621», «Index pro et contra»; quello vergato sul frontespizio, che sembra alquanto più recente, è espresso in questi altri termini: «Series reorum contra quos vel pro quibus processit Ordinis Praedicatorum auctoritas». *Spampinato* osserva che le liste non hanno un ordine cronologico «evidentemente perché i compilatori pigliavano nota de' nomi via via che rinvenivano le scritture che stavano nell'Archivio e che pur troppo ora, se non custodite, come pare almeno per alcune, in altro luogo, sono andate perdute» (p. 602). Egli però non giustifica a sufficienza il motivo per cui pubblica l'«Index» della Regni solo fino al nome di Stefano di Airola, processato nel 1587. Se la ragione di fondo è quella di poter mettere a confronto l'«Index» con l'elenco estratto dal Registro della Provincia napoletana relativo agli anni 1555-1581 – e da noi riprodotto in Appendice – non si capisce perché poi siano stati trascurati i frati proces-

c. 27r:

Contra fratrem Pomponium de Suessa	
et fratrem Iohannem de Lecterio	1558
" fratrem Petrum de Francavilla	1559
" fratrem Chrisostomum de Bagnolo	1552
" fratrem Salvatorem de Atripalda	1559
" fratrem Franciscum Marium de Aversa	1558
" fratrem Aegidium de Neapoli	1559
" fratrem Marcum de Castro Maris	1559
" fratrem Iohannem Angelum de Sanctis	1559
" fratrem Iohannem Capasinum	1559
" fratrem Andream de Terzino	1559
" fratrem Egidium a	
" fratrem Timoteum de Neapoli	1559
" fratrem Paulum de Terracina	1558
" fratrem Ambrosium de Balneolo	1553
" fratrem Salvatorem de Tripalda	1559
" fratrem Antonium de Nicastro	1557

c. 27v:

pro conventu Campaniae	1558
contra iuvenes Sancti Petri Martiris	1553
" fratrem Vincentium de Bagnolo	1559
" fratrem Ludovicum de Bagnolo	1550
" fratrem Dominicum Papam	1552
" fratrem Antoninum de Nicastro	1557 <sup>113</sup>
" fratrem Cornelium de Neapoli	1558
" sororem Lucretiam et sequentem	
" sororem Ludovicam <sup>114</sup>	1556
" fratrem Iohannem Baptistam de Caieta	1555
" fratrem Antoninum Camerotam <sup>115</sup> Neapolitanum	1558
" fratrem Tiburtium de Neapoli	1567
" fratrem Simonem de Neapoli	1567
de rebus furto ablatis etc. <sup>116</sup>	1567
contra fratrem Remigium de Monte Corvino	1565
" fratrem Hieronimum de Tripalda	1567
" fratrem Petrum Cavallum	1565

sati fino alla seconda delle due date ma collocati nell'«Index» dopo Stefano di Airola. Per quanto ci riguarda abbiamo preferito integrare la lista – i cui nomi vengono lasciati ovviamente nell'identica disposizione in cui furono collocati dal loro anonimo autore – fino all'anno della morte di Bruno, ossia fino ai nomi le cui date processuali sono superiori all'anno 1600 esclusi. L'elenco su cui ha richiamato l'attenzione Spamanato risulta così per lo studioso di Bruno più che raddoppiato.

113. Spamanato, per errore, ha letto «1552».

114. Nelle due edizioni di Spamanato le due monache sono state scambiate per frati.

115. Nel ms., per errore, «Cameratem».

116. Nelle edizioni di Spamanato è stato omessa l'espressione «furto ablatis etc.».

“	fratrem Paulum de Ebulo <sup>117</sup>	1567
“	fratrem Thomam de Atripalda	1567
“	fratrem Andream de Caieta	1564

## c. 28r:

contra	fratrem Iohannem Capasinum	1568
“	fratrem Eusebium de Neapoli	1567
“	fratrem Iordanum Chrispum	1567
“	fratrem Sixtum de Neapoli	1567
“	fratrem Tiburtium	1567
“	fratrem Dominicum de Summa simul [?] et fratrem Iohannem Baptis tam de Benevento	1566 <sup>118</sup>
“	fratrem Stefanum <sup>119</sup> de Caieta	1567
“	fratrem Liberium de Marciano	1567
“	fratrem Gregorium de Monte Corvo	1567
“	fratrem Andream Campanarum <sup>120</sup>	1573
“	fratrem Thomam Gallutium	1574
“	fratrem Ambrosium de Neapoli	1577
“	fratrem Vincentium de Ancona	1578
“	fratrem Benedictum de Neapoli	1576
“	fratrem Bonifatium de Neapoli et fratrem Hieronimum de Neapoli	1577 <sup>121</sup>
“	fratrem Michaelm de Aversa	1576
“	fratrem Iohannem Cathaldi <sup>122</sup> de Angria	1576
“	fratrem Martinum de Castro Maris	1577
“	fratrem Cherubinum de Campania	1576
“	fratrem Augustinum de Ponte curvo	1570

## c. 28v:

contra	fratrem Alfonsum de Nuceria et alios etc.	1576
“	fratrem Dominicum de Neapoli	1575
“	fratrem Salvatorem de Polla	1572
“	fratrem Vincentium de Sancto Severino	1575
“	fratrem Hieronimum Comensem	1574
“	fratrem Roccum de Fundis et fratrem Liberium de Marciano	1571
“	fratrem Thomam de Messana	1575
“	fratrem Franciscum Lusitanum	1574
“	fratrem Aurelium de Balneolo	1572
“	fratrem Erasmus de Caieta	1576

117. Nel ms., per errore, «Ebuli».

118. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spampinato.

119. In questo e nei casi seguenti in cui la «f» sostituisce la «ph» si è preferito non interver-  
nire.

120. Spampinato ha corretto con «de Campania».

121. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spampinato.

122. Spampinato, per errore, legge «Castaldi».

“	fratrem Severum de Neapoli	1570
“	fratrem Marcum de Balneolo	
“	et fratrem Alfonsum de Nuceria et alios	1576
“	fratrem Vincentium de Sancto Severino	1578
“	fratrem Paulum de Tusiano <sup>123</sup>	1572
“	fratrem Thomam de Magdalono	1571
“	fratrem Ferdinandum conversum	1576
“	fratrem Eusebium de Aversa	1577
“	fratrem Victorium de Tramonte	
“	et fratrem Petrum Francesium <sup>124</sup> etc.	1576

## c. 29r:

contra fratrem Vincentium de Sarno	1577
“ fratrem Hieronimum de Summa	
“ et [fratrem?] Iacobum de Petra <sup>125</sup>	1577
“ fratrem Cipriani de Dura Neapolitanum	1577
“ fratrem Petrum Martyrem de Neapoli	1575
“ fratrem Augustinum et	
“ fratrem Eugenium secundum de Neapoli	1577 <sup>126</sup>
“ fratrem Dominicum de Neapoli	1576
“ fratrem Hieronimum Zancaglionem	1573
“ fratrem Thomam de Balneolo	1574
“ fratrem Petrum tertiarum	1576
“ fratrem Petrum de Nuceria	1576
“ patrem priorem Sancti Petri Martiris	1579
“ aliquos studentes	1571
“ fratrem Ludovicum de Ariano	1572
“ fratrem Paulum de Iuliano	1573
“ fratrem Pamphilum de Mantua	1572
“ fratrem Crisosthomum <sup>127</sup> de Balneolo	1579
“ fratrem Valerium	1573
“ fratrem Titum de Salerno	1578
“ fratrem Hip[p]olitum de Monte Hercule	1575
“ fratrem Augustinum de Campania	1575

## c. 29v:

contra fratrem Mattiam de Neapoli	1576
“ fratrem <sup>128</sup>	
de furto facto	1578

123. Spampinato ha corretto «de Tusiano» con «Tusianum».

124. Spampinato ha letto «Franciscum» e non ha unito il nome di questo frate con quello del frate precedente.

125. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spampinato.

126. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spampinato, che rende l'«et» che segue «Augustinum» con «ecc.» e colloca il processo di quest'ultimo frate nel 1575.

127. Così nel ms.

128. Il resto (il nome del frate e la data) in bianco.

contra fratrem Iordanum de Nola	1576
"    fratrem Andream de Caserta et alios	1576
"    fratrem Thomam de Sancto Severino	1572
"    fratrem Liberium de Marciano	1577
"    fratrem Petrum de Optato	1575
"    fratrem Alexandrum de Mendoza Neapolitanum	1576
"    fratrem Alfonsum de Nuceria	1575
"    fratrem Salvatorem de Benevento et alios	1577
"    fratrem Ludovicum de Neapoli	1575
"    fratrem Petrum Franciscum	1576
"    fratrem Thomam de Irola <sup>129</sup>	1577
"    fratrem Bartolomeum de Neapoli	I... <sup>130</sup>
"    fratrem Thomam de Capua	1573 [et]
"    fratrem Petrum de Neapoli	1574
"    fratrem Franciscum Lusitanum Hispanum	1576
"    fratrem Thomam de Magdalono	1574
"    fratrem Salvatorem de Neapoli	1574
"    fratrem Iacobum de Irola <sup>131</sup>	1576
c. 30r:	
de quodam igne accenso in conventu Cornutorum <sup>132</sup>	1576
contra fratrem Dominicum Vita et	
fratrem Hieronimum de Suessa	1576
contra insolentes <sup>133</sup>	1576
"    fratrem Thomam de Capua	1575
"    fratrem Iordanum de Neapoli	1576
"    fratrem Iordanum Coppula	1577
"    fratrem Cornelium de Neapoli	1577
"    fratrem Christophorum de Neapoli	1577
"    fratrem Erasmus de Caieta	1577
"    fratrem Dominicum de Arpino	1577
"    fratrem Paulum de Neapoli	1572
"    fratrem Ambrosium de Pedemonte	1577
"    fratrem Iacobum de Petra	1572
de monialibus Salerni	1574
"    fratrem Dominicum de Neapoli	1570
"    fratrem Petrum de Monte fredano	
et fratrem Barnabam de Neapoli	1577 <sup>134</sup>
"    fratrem Iordanum de Nola	1576

129. Spampinato corregge, probabilmente a ragione, con «Airola».

130. La data è limitata a questa sola cifra.

131. Spampinato anche qui corregge, probabilmente a ragione, con «Airola».

132. Spampinato legge «Cornetorum». Si tratta probabilmente di un convento domenicano dell'attuale provincia di Salerno. Cfr. *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, AFP 39 (1969), pp. 463-464.

133. Spampinato, per errore, legge «contra fratres insolentes».

134. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spampinato.

“	fratrem Dominicum <sup>135</sup>	1576
“	quosdam fratres Sancti Petri Martiris	1572
c. 30v:		
	contra fratrem Paulum de Neapoli	1572
“	fratrem Iohannem Dominicum de Neapoli	1576
“	fratrem Roccum de Fundis	1571
“	fratrem Iohannem Paulum de Vec[c]his	1579 <sup>136</sup>
“	fratrem Iohannem de Angrio	1576
“	fratrem Salvatorem de Polla	1571
“	fratrem Petrum de Optato	1576
“	fratrem Iohannem Baptis tam de Campania et fratrem Thomam de Capua	1581 <sup>137</sup>
“	fratrem Dominicum de Quisida	1586
“	fratrem Vincentium Valentinius Hispanum	1580
circa electionem prioris Sancti Dominici		
contra priorem Aversae <sup>138</sup> fratrem Thomam de Calabria		
“	fratrem Carolum de Caserta	1589
“	fratrem Franciscum Lombardum	1589
“	fratrem Vincentium de Monte Albano et fratrem Gasparem Sancte Crucis	1586 <sup>139</sup>
circa electionem Sancti Petri Martyris de Neapoli		
contra fratrem Dominicum de Nuceria		
“	fratrem Victorium priorem Hischie	1581
“	fratrem Dominicum Vita	1582
c. 31r:		
contra fratrem Silvestrum de Pera <sup>140</sup>		
“	fratrem Thomam de Caieta conversum <sup>141</sup>	1580
“	plures fratres	1581
“	fratrem Paulum de Iuliano et fratrem Thomam Strozzi	1581 <sup>142</sup>
“	fratrem Amabilem conversum	1583
“	fratrem Iohannem Antonium Urbinatem	1581
“	fratrem Iohannem Cathaldum de Angrio	1580
“	fratrem Thomam de Capua	1588
“	fratrem Iordanum de Neapoli	1583

135. Per Spamanato', p. 623, da identificare forse con fra Domenico da Olevano, di cui in AGOP, IV, 39, c. 57r.

136. Spamanato, per errore, legge «1574».

137. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spamanato.

138. Spamanato, per errore, mette una «et» subito dopo «Aversae» e quindi fa del priore e di fra Tommaso di Calabria due persone diverse.

139. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spamanato.

140. Spamanato, per errore, legge «de Petro».

141. «Conversum» risulta omesso da Spamanato.

142. I due nomi, per errore, non sono uniti nelle edizioni di Spamanato, che per giunta legge «conversum» invece di «Strozzi».

“	fratrem Ambrosium de Neapoli	15.. <sup>143</sup>
“	fratrem Cornelium de Neapoli	1586
“	fratrem Ambrosium de Aversa	1589
“	fratrem Iohannem Petrum de Capua	1587
“	fratrem Iohannem Baptistam de Polla	1588
“	fratrem Petrum de Pozzolo	1583
“	fratrem Thoma de Sancto Severino	1582
“	fratrem Iohannem Petrum	1588
“	fratrem Hieronimum Vaccarum <sup>144</sup>	
“	fratrem Dominicum Basco	1589
“	fratrem Andream de Caserta	1587
“	fratrem Stefanum de Irola <sup>145</sup> et alios	1587 <sup>146</sup>
 C. 31V:		
“	fratrem Thomam della Pietra	1588
“	fratrem Ambrosium de Caieta	1587
“	fratrem Lucam de Neapoli	1581
“	fratrem Petrum Hispanum	1583
“	fratrem Hieronimum de Corato	1589
“	fratrem Paulum de Sancto Severino	1588
“	fratrem Augustinum de Hirola <sup>147</sup>	1592
“	fratres Sancti Petri Martiris	1586
“	fratrem Ludovicum de Neapoli	1589
“	fratrem Thomam de Pola <sup>148</sup>	1589
“	fratrem Augustinum conversum	1580
“	fratrem Vincentium de Muro	1589
“	fratrem Andream de Caserta	1581
“	fratrem Guidum de Neapoli	1587
“	fratrem Hieronimum Zancaglionem	1589
“	fratrem Iordanum de Campania	1584
“	fratrem Vincentium de Sarno	1585
“	fratrem Raimundum de Olibano	
	et fratrem Thomam de Neapoli	1586
Pro fratre Cipriano de Buro ... <sup>149</sup>		
Restitutio famae contra fratrem		
Iohannem Garganum de Bagnolo		
contra fratrem Erasmus de Olibano		
 C. 32r:		
“	fratrem Vincentium de Brundusio	

143. Nel ms. la data è limitata a queste due sole cifre.

144. Il rigo risulta cancellato nel ms. e Spampinato ha preferito non riportarlo.

145. Spampinato corregge, probabilmente a ragione, con «Airola».

146. I nomi che seguono sono omessi nelle edizioni di Spampinato.

147. Forse per «Airola».

148. Forse per «Polla».

149. Nel ms. la data è sostituita da tre puntini.

et fratrem Dominicum et alios	1586
“ fratrem Thomam de Aversa	1581
“ fratrem Sebastianum priorem Summae	1586
“ fratrem Ludovicum de Neapoli	1588
“ fratrem Iohannem Vincentium de Summa	1586
“ fratrem Dominicum de Caserta	1588
“ fratrem Innocentium et	
fratrem Vincentium de Summa	1588
“ fratrem Paulum Franciscum	1583
“ fratrem Hieronimum de Summa	1588
In causa mortis prioris Rosarii	1587
contra fratrem Iustinum de Ferrandina	1586
“ fratrem Vincentium Vormann [?]	1582
“ fratrem Franciscum de Neapoli	1588
“ fratrem Raimundum de Neapoli	1585
“ fratrem Ambrosium de Tabia	
“ fratrem Stefanum de Neapoli	1588
“ fratrem Dominicum de Nuceria	1585
“ fratrem Petrum de Puteolis	1589
“ fratrem Andream de Arpino	
“ fratrem Victorium de Neapoli et alios	1582
“ fratrem Augustinum de Ponte Curvo	1581
C. 32v:	
“ fratrem Thomam de Iuliano	1582
“ conspirantes contra priorem Caietae	1581
“ fratrem Antonium de Campania	1580
“ fratrem Remigium de Ponte Corvino [?]	1581
“ priorem de Conca	1582
“ fratrem Thomam de Sancto Germano	1589
“ fratrem Antoninum de Sancto Antimo	1589
“ priorem Sancti Petri Martyris	1589
“ fratrem Benedictum de Neapoli	
“ fratrem Ambrosium de Caieta	1587
“ fratrem Dominicum Quasada	1584
“ fratrem Aurelium de Neapoli	1589
“ fratrem Andream de Caserta	1588 [et]
“ fratrem Erasmus de Neapoli	1582
“ fratrem Antonium [?] et	
Casertam	1587
pro conventu Cercae Maioris <sup>150</sup>	1589
contra fratrem Iohannem de Sancto Anastasio	1589
de electione Sancti Petri Martyris	1589
contra fratrem Iulium de Caserta	1588

150. Si tratta dell'attuale Cercemaggiore in provincia di Campobasso.

“	fratrem Iohannem Cappellum	1589
“	fratrem Augustinum de Ponte Corvo	1588
“	fratrem Ambrosium de Neapoli	1583 [et]
		1582
C. 33r:		
	circa capitulum provinciale Regni	1589
	contra fratrem Sebastianum de Neapoli	1581
“	fratrem Dominicum de Bagnaia	1582
“	fratrem Augustinum conversum	1589
“	fratrem Valerium de Neapoli	1581
“	fratrem Maurum de Bugiano	1583
“	fratrem Thomam de Petro [?]	1574
“	fratrem Antoninum Danil	1581
“	fratrem Petrum Gonzalez	1581
“	fratrem Nicolaum Antonium Celestimum	1582
“	fratrem Dominicum de Sacco	
	pro fratre Antonino Cameroto	
	contra fratrem Iordanum Areno	1588 [et]
“	[fratrem ?] Thomam Strottio	1582
“	fratrem Vincentium de Auleta	1587
“	fratrem Iohannem Ballum	1584
“	fratrem Dominicum de Nuceria	1583
“	fratrem Erasmus de Olibano	1585
	pro conventu Sancti Dominici di Som[m]a [?]	1589
	contra fratrem Aurelium de Balneolo	1582
“	priorem de Neapoli fratrem Dominicum de Nuceria	1589
“	fratrem Vincentium de Muro	1589
“	fratrem Dominicum de Aversa	1588
C. 33v:		
“	fratrem Dionisium de Calabria	1588
“	fratrem Andream de Caserta	1583
“	fratrem Petrum Martyrem de Casulis	
“	fratrem Matthiam de Neapoli	1586
“	fratrem Ludovicum de Neapoli	1589
“	fratrem Cornelium de Neapoli	1586
“	fratrem Iohannem Baptistam de Campania	1582
“	fratrem Vincentium de Rocca Sicca	1583
“	fratrem Vincentium Caucacun [?]	1583 [et]
		1588
“	fratrem Antonium de Airola	1588
“	fratrem Hieronimum Quissada Hispanum	1586
“	fratrem Raimundum de Capua	1589
“	priorem Campaniae	1589
“	fratrem Dominicum Roncillum	1588
“	fratrem Dominicum Vita	1588

circa electionem prioris conventus...	<sup>151</sup>
contra provincialem Regni	
"    fratrem Vincentium Massarium de Rocca Sicca	1581
"    fratrem Innocentium de Magdalono	1584
"    fratrem Andream de Caserta	1589
"    fratrem Paulum de Rocca Sicca	1582
"    fratrem Ferrantem de Caserta	1588
c. 34r:	
"    fratres Pomponium de Capua, Gregorium de Ric[c]ia et alios	1589
"    fratrem Philippum de Rocca Sicca	1589
"    fratrem Dominicum de Franca Villa	1589
"    fratrem Thomam Calabrum	1580
"    fratrem Hieronimum de Teano	1588
"    fratres conventus Petrae <sup>152</sup>	1589
"    fratrem Vincentium Sarno	1589
"    fratrem Iohannem Petrum de Cuplia [?]	1586
"    fratrem Dominicum de Magdalono	1581
"    fratrem Aegidium de Neapoli	1583
"    fratrem Marcellum de Neapoli	1582
"    fratrem Petrum Avignum [?]	1580
contra provincialem Regni	1590
spectantia ad conventum Sancti Petri Martiris	1597
contra fratrem Dominicum Quessada	1590
"    fratrem Paulum de Francis	1595
"    fratrem Sebastianum de Neapoli	1591
"    fratrem Vincentium de Pedemonte	
pro conventu Sancti Dominici de Neapoli	1595
pro patre Barnaba de N[e]apoli	
contra fratrem Raphaelem de Neapoli	
"    fratrem Sixtum de Neapoli	1595
c. 34v:	
pro fratre Antonio Maria de Neapoli converso...	<sup>153</sup>
contra provincialem Regni	1591
contra fratrem Franciscum et	
fratrem Rafaelem de Neapoli	1596
"    fratrem Gregorium de Balneolo...	<sup>154</sup>
"    fratrem Raimundum de Neapoli	1592
"    fratrem Iosephum de Neapoli	1596
"    quosdam novitios Sanitatis <sup>155</sup>	1590

151. Nel ms. i tre puntini sostituiscono il nome del convento. Manca anche la data.

152. Si tratta del convento di Pietravairano nell'attuale provincia di Caserta.

153. I tre puntini sostituiscono la data.

154. I tre puntini sostituiscono la data.

155. Si tratta del convento napoletano di Santa Maria della Sanità, riformato a cominciare dal 1583.

“	fratrem Dominicum Angra	1592
“	fratrem Marcum de Benevento... <sup>156</sup>	
“	fratrem Franciscum Ballum	1593
“	fratrem Franciscum de Airola <sup>157</sup>	
“	fratrem Augustinum de Airola	1592
“	fratrem Sebastianum de Campanea	1590
“	fratrem Serafinum de Nuceria	1593
“	fratrem Paulum de Iuliano	1591
“	fratrem Iosefum de Novellis	1595
“	[fratrem?] Iohannem Baptis tam de Agrigento	1592
“	fratrem Augustinum de Iuliano	1591
“	fratrem Raimundum de Neapoli et fratrem Gregorium de Bagnolo	1590
c. 35r:		
“	fratrem Iohannem Baptis tam de Neapoli	1593
“	fratrem Dominicum de Caieta	
“	et contra fratrem Illarium de Neapoli	1598
“	fratrem Augustinum de Liceria... <sup>158</sup>	
“	fratrem Franciscum de Neapoli	1591
de homicidio custodis portarum Sancti Dominici <sup>159</sup>		1595
contra fratrem Petrum Paulum de Sancto Anastasio		1601
“	fratrem Clementem conversum	1596
pro conventu Sancti Petri Martiris		1594
contra fratrem Marcum de Benevento		1592
“	fratrem Erasmus de Olibano	1585
“	fratrem Augustinum de Iuliano	1591
“	fratrem Dominicum Arriano	1593
“	fratrem Raimundum de Neapoli	1593 [et] 1590
“	fratrem Iohannem Atanasium de Magdalono	1593
“	fratrem Egidium de Neapoli	1595
“	fratrem Ludovicum de Neapoli	1591
“	fratrem Marcum de Atino	
“	[et] contra fratrem Augustinum de Sessa	1591
circa electionem provincialis Regni		1590
contra fratrem Archangelum de Neapoli		1593
c. 35v:		
contra fratrem Serafinum de Neapoli		1603, 1590.
		1605, 1602.
		1592

156. I tre puntini sostituiscono la data.

157. Cancellato nel ms.

158. I tre puntini sostituiscono la data.

159. Su questo delitto cfr. M. Miele, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo post-tridentino*, Napoli 1963, p. 140.

“	fratrem Dominicum Basso	1590
“	fratrem [?] Francavilla	1600.1606
“	fratrem Iohannem Asculensem	1601
“	fratrem Vincentium Iubenum [?]	1606
“	fratrem Iohannem de Capua	1603
“	priorissam Sancti Sebastiani <sup>160</sup>	1606
“	fratrem Dominicum Guerreram de Neapoli	1606.1607
“	fratrem Thomam Manuel	1608.1609.
		1606.1604
“	fratrem Vitum de Felice de Salerno	1603
“	fratrem Iohannem Baptistam de Ierace	1607
“	fratrem Paulum Minerva provincialem Regni	1601
“	fratrem Iohannem Ascalesium	1601
“	fratrem Benedictum	1603
“	fratrem Vincentium de Teano	1607
“	fratrem Iohannem Baptistam Acer[r]arum et fratrem Ignatium de Summa	1609
“	fratrem Iohannem Baptistam de Campanea	1605 [?] <sup>161</sup>
“	fratrem Innocentium de Magdalono	1605
“	fratrem Vincentium de Caieta	1608
“	fratrem Iohannem Baptistam de Pedemonte	1604

## c. 36r:

“	fratrem Serafinum de Nuceria	1601
“	fratrem Filippum de Colle	1600
“	fratrem Andream de Caserta	1603
“	fratrem Iohannem Baptistam Acer[r]arum	1606
“	fratrem Ambrosium Palumbum	1609
“	fratrem Ambrosium de Ariano	1602
“	fratrem Dominicum g. <sup>162</sup>	
“	fratrem Azarinum [?] de Neapoli	1606
“	fratrem Mattheum de Duca	1602
“	conventum Angrie	1611
“	fratrem Raimundum de Cornutis	1610
“	fratrem Timoteum Casellum	1611
“	moniales Egiptiace Neapoli	1611
“	fratrem Petrum de Luca	1612
“	patrem siculum homicidam	1612
“	fratrem Thomam de Suessa	1611
“	fratrem Thomam Catonem	1610
“	fratrem Dominicum Pascalis [?] de Neapoli	1610
“	fratrem Gregorium Garzias	

160. Si tratta di un monastero napoletano di monache domenicane ubicato non lontano da San Domenico Maggiore.

161. La data sembra correggere un precedente «1601».

162. Nel ms. il rigo risulta cancellato.

	et fratrem Iacobum de Rocca Sicca	1614
"	fratrem Camillum Pendinum de Neapol	
	et patrem magistrum Gregorium de Tripalda	1616
c. 36v:		
"	fratrem Sixtum de Neapol	1610
"	fratrem Vincentium de Muro	1610
"	fratrem Dominicum de Iuliano	1614
"	novitios Sancti Dominici de Neapol	1610
"	priorem Sancti Dominici	1615
"	fratrem Iohannem Baptistam de Aversa	1610
"	fratrem Fulgentium de Campania	1610
pro fratre Raimundo de Neapol		1613
contra fratrem Maximilianum de Trivento [?]		1593
"	fratrem Marcum Lot [?] <sup>163</sup>	
"	monasterium Lot [?]	1611
"	fratrem Cornelium de Neapol	1600 <sup>164</sup>

163. Nel ms. il rigo risulta cancellato.

164. Il ms. prosegue con altri trentadue nomi, ventotto dei quali seguiti da date (vanno dal 1610 al 1626: quindi nell'«Index» non è stata rispettata la data terminale indicata sul dorso). Anche questa volta si parla di un monastero («in favorem»), di tre priori conventuali e di due monache. L'elenco riguardante la Provincia Regni termina alla c. 37v. Gli ultimi nomi (a partire dal 1617 per *Spampanato*<sup>1</sup>, p. 602) sembrano di una mano diversa.

## APPENDICE

Il doc. nap. 16 va confrontato e integrato con un elenco conservato in AGOP, IV, 39, cc. 55v-58r, relativo agli anni 1555-1581, già edito in nota da *Spampanato*<sup>1</sup>, pp. 603-608, col titolo ripreso dall'originale: «Ex Registro Provinciae Regni». Il registro cui la lista si riferisce è il volume cartaceo del fondo *Monasteri Soppressi* dell'ASN contrassegnato col numero 582, come si ricava dal frequente richiamo interno dei fogli e dal relativo riscontro. Tale registro, come ha rilevato anche qui *Spampanato*, p. 625, «ha qualche lacuna». Manca per es. la carta 97, relativa al 1576, l'anno dei due processi di Bruno.

Barnabas et frater Vincentius de Salerno iuvenes condemnati fuere ad poenas gravioris culpae, propter morbum gallicum etc., folio 6v, [anno] 1555, et restituti ad omnia, folio 21v, anno 1557.

Guidus de Neapoli propter lapsum carnis subiectus est poenis gravioris [culpae, annis] 1558-1560.

Stephanus de Neapoli, quia cum habitu vagus sine licentia extra conventum Formiae biennio mansit et habitum postea abiecit, damnatus ad poenas multas, [anno] 1558.

Ioannes de Nuceria, vicarius Olibani, condemnatus est ad poenas gravioris [culpae], ut iniquus administrator temporalium, folio 26, [anno] 1559.

Ioannes Baptista de Caieta, frater Michael de Atripalda, Vincentius de Montorio et Ignatius de Puteolis privati fuerunt habitu a reverendissimo Iustiniano, folio 27, [anno] 1559.

Urbanus de Salerno propter multa delicta reiectus fuit ab Ordine, folio 30, [anno] 1560.

Hieronymus Toccus de Neapoli multis et gravibus poenis subiectus est, propter lapsum carnis iteratum, a magistro Ambrosio de Balneolo provinciali, folio 30, [anno] 1560.

Sebastianus de Neapoli damnatus ad poenas gravioris culpae propter multa ab eo patrata scelera a magistro Ambrosio de Pontecurvo, folio 37, [anno] 1561.

Clemens Scaranus de Neapoli ad poenas gravioris culpae damnatus fuit, [anno] 1564.

Ioannes Baptista de Fontana rosa, tertarius, expulsus fuit ab Ordine propter crimina multa ab eo patrata, folio 56, [anno] 1566.

Marcellus de Airola propter manus violentas iniectas in fratrem Lucam conversum damnatus est ut per biennium utraque voce sit privatus, [anno] 1568.

Hieronymus de Atripalda in poenas gravioris culpae damnatus et declaratur excom[m]unicatus in consilio patrum Sancti Dominici, folio 58, [anno] 1567.

Thomas de Capua et praefatus Hieronymus [de] Atripalda declarati sunt utraque voce privati, quia Romam sine licentia sui provincialis iverunt, [anno] 1567.

Vincentius primus de Ariano damnatus ad poenas gravioris culpae propter enormem percussionem vicarii Sanctae Crucis de Ariano, folio 62, [anno] 1568.

Thomas de Ariano et frater Sixtus de Neapoli digni habiti sunt qui habitu nostro exuerent et aliis poenis afficerentur, folio 62v, folio 70, folio 79v, [anno] 1568.

Savinus de Atripalda condemnatus ad poenas gravioris culpae quia in civitate Fundorum fornicatus est cum magno scandalo, folio 66v, [anno] 1568.

[56r] Andreas de Caserta in actis capitulo provincialis Regni de anno 1568 dicitur liberatus a poenis gravioris culpae quibus subiectus erat propter manus violentas in fratrem Lucam de Atella.

Andreas de Caserta et frater Vincentius de Sarno condemnati fuere ad poenas gravioris culpae et exilio a civitate Neapoli quia a carcere conventus Sancti Petri Martyris liberarunt fratrem Lucam etc., folio 64, [anno] 1568.

Ignatius de Puteolis et frater Thomas de Neapoli ob multa et gravia scelera tanquam incorrigibiles reiecti ab Ordine, [anno] 1568.

Dominicus de Ponte Neapolitanus ut fur rebellis, et incorrigibilis, spoliatus habitu perpetuo fuit etc., folio 68, [anno] 1568.

Ambrosius conversus de Olibano propter furta et fornicationem spoliatus habitu tanquam incorrigibilis ad triremesque damnatus, [anno] 1569.

Marcus de Ianuario peremptor fratris Iulii conversi, apostata contumax, ut incorrigibilis exutus fuit habitu, folio 69, [anno] 1569.

Antoninus de Massa, frater Thomas de Suessa et frater Lucas de Neapoli suis malis ita exigentibus pulsii a religione nostra fuere, [anno] 1569.

Gregorius de Airola, frater Lucas de Capua et frater Decius de Lapigio socii criminis in prophanatione novitiatus Sancti Dominici de Neapoli ad poenas gravioris culpae damnati, folio 71r, [anno] 1570.

Ioannes Paulus de Altavilla multos annos in contumacia sordescens<sup>165</sup> privatus habitu in perpetuum fuit, folio 71v, [anno] 1570.

Iacobus de Airola et frater Mattheus conversus criminibus multis famosi privati sunt habitu et ad triremes damnati, folio 72, [anno] 1570.

Hieronymus de Neapoli iuvenis, percussor enormis fratris Iacobi Minutuli, ad poenas gravioris culpae damnatus, ibidem, [anno] 1570.

Ambrosius de Pontecurvo iuvenis propter lapsum carnis et innodationem vinculi excom[m]unicationis per decennium subiicitur poenis gravioris culpae, [anno] 1570.

Vincentius de Ariano homicida et frater Philippus de Atripalda fautor eiusdem privati habitu et damnati ad triremes, folio 73, [anno] 1570.

Iacobus Minutulus Neapolitanus damnatus ad triremes per annos XII quia letaliter<sup>166</sup> vulneravit fratrem Hieronymum de Neapoli etc., folio 74v, [anno] 1570.

Iacobus de Airola damnatus fuit ad poenas gravioris culpae per decennium propter multa ab eo patrata etc., folio 75, [anno] 1570.

Thomas de Sum[m]a novitus reiectus ab Ordine fuit ut digna factis reciperet, ibidem, [anno] 1570

[56v] Felix de Maio de Castromaris damnatus fuit ad triremes per decennium propter homicidium, Registri folio 45v, [anno] 1565.

Reiecti ab Ordine fuerunt et exuti habitu velut incorrigibiles frater Andreas de Caieta et frater Thomas de Trentula, Registri folio 50v, [anno] 1566.

165. Spampinato non è riuscito a leggere questo participio, proponendo un fantasioso «extra ordinem extans».

166. Nel ms., per errore, «da letaliter».

Theophilus Caracciolus ob apertam rebellionem in suum priorem damnatus ad poenas gravioris culpae, folio 77v, [anno] 1571.

Ambrosius de Petra condemnatus fuit ad privationem habitus et ad triremes per annos duos, folio 77 ad finem, [anno] 1571.

Augustinus de Pontecurvo damnatus a magistro Gregorio de Balneolo provinciali ad poenas omnes gravioris culpae, folio 78, [anno] 1571.

Ambrosius de Massa et frater Theophilus Caracciolus tandem tamquam in corrigibiles privati habitu Ordinis fuere, folio 80, [anno] 1571.

Liberius de Marzano damnatus ad triremes per annos xx propter vulnera cui-dam illata, contumaciam et alia, [anno] 1572.

Dominicus de Russano Calaber condemnatus ad triremes per decennium; hic inventus de nocte fuit a ministris curiae cum armis, folio 85, [anno] 1572.

Ambrosius de Conca damnatus per decennium fuit ad remigandum propter crimina apparentia in processu, folio 89, [anno] 1573.

Ambrosius de Pedemonte suspectus habitus de libellis famosis et contumax damnatus ad triremes per decennium, folio 91v, [anno] 1574.

Lucas de Neapoli spoliatus habitu fuit propter furtum et apocham falsam domus Ravascheri etc., folio 93, [anno] 1574.

Gabriel Scopa de Neapoli privatus fuit facultate audiendi confessiones et factus inhabilis ad praelaturas a reverendissimo patre generali, folio 96v<sup>167</sup>, [anno] 1576.

Thomas de Conca privatus facultate celebrandi et audiendi confessiones, [anno] 1576.

Iulianus de Neapoli lector privatus facultate manendi Neapoli et damnatus ad poenas omnes gravioris culpae, folio 97, [anno] 1576.

Cherubinus de Campania ad poenas gravioris culpae et exilii perpetui a civitate Salerni condemnatus, folio 97v, [anno] 1576.

Erasmus de Caieta condemnatus ad poenas omnes gravioris culpae et exilii perpetui ab urbe Caietae tanquam fur et falsarius, [anno] 1576.

[57r] Eusebius de Neapoli condemnatus ad poenas gravioris culpae et exilii a civitate Neapoli per decennium, Registri Regni folio 97v, [anno] 1576.

Dominicus de Olibano magister novitiorum propter scelus nefandum privatus est habitu a reverendissimo generali et damnatus ad triremes per septen-nium, [anno] 1576.

Marcus Bembus Neapolitanus, frater Ambrosius de Atripalda et frater Franciscus de Neapoli contumaces privati fuerunt habitu, foliis 99, 101, [anno] 1577.

Dominicus Bascus exilio ab urbe Neapoli per quinquennium damnatus.

Cornelius de Neapoli poenis omnibus gravioris culpae subiectus fuit propter furtum com[m]issum, folio 100v, [anno] 1577.

Antoninus de Sicilia sacerdos, frater Egidius Indellus et frater Antonius<sup>168</sup> Na-starus de Neapoli iuvenes et frater Lucianus de Sancto Severino conversus con-tumaces privati fuerunt habitu etc., folio 101, [anno] 1577.

Ioannes de Marzano propter homicidium patratum damnatus perpetuo fuit ad poenas gravioris culpae et habitu clericali spoliatus, folio 101v, [anno] 1577.

167. Spampanato, per errore, legge «90v».

168. Spampanato, per errore, legge «Ambrosius».

Ludovicus de Neapoli iuvenis damnatus per quinquennium fuit ad omnes poenas gravioris culpae quia falsificavit assignationem reverendi patris provincialis, [anno] 1577.

Michael de Sancto Germano sacerdos privatus est habitu nostro tamquam incorrigibilis, excom[m]unicatus ac rebellis, folio 103v, [anno] 1578.

Ioannes Baptista de Tufo, Antoninus de Neapoli et frater Ioannes Baptista de Anna condemnati sunt ad poenas gravioris culpae, folio 108, [anno] 1578.

Restitutus autem fuit anno sequenti 1579 frater Ioannes Baptista de Tufo<sup>169</sup> et reliqui ut annotatum est in Registro Regni folio 114.

Ambrosius et frater Erasmus de Neapoli iuvenes citati et contumaces privati fuerunt habitu nostro a magistro Petro de Nuceria provinciali, [anno] 1579.

Augustinus de<sup>170</sup> Sarno iuvenis condemnatus ad privationem habitus per quinquennium et ad poenas gravioris culpae, folio 120, [anno] 1580.

Christophorus de Neapoli propter manus violentas injectas in fratrem Sixtum de Neapoli damnatus per triennium ad poenas gravioris culpae a magistro Erasmo, [anno] 1577.

Octavius<sup>171</sup> vicarius paternonis noctu inventus in domo meretricis in habitu saeculari et damnatus est ad graviores poenas a magistro Eugenio provinciali, [anno] 1581.

[57v] Cyprianus Dura Neapolitanus damnatus ad poenas gravioris culpae et exilio ab urbe Neapoli per quinquennium, [anno] 1577.

Decius Palumbus de Neapoli, qui nunc est in Sicilia, ad poenas gravioris culpae damnatus est ad annos quinque et magisterio privatus ob operam efficacem datam ad fugam cuiusdam carcerati Romae, [anno] 1577.

Alexander Mendoza Neapolitanus, apostata, refutatus ut incorrigibilis, vocatur nunc Ioannes Hieronymus Mendoza, 1576.

Augustinus de Campania damnatus ad poenas gravioris culpae privat... [?] propter ordinationem Iustiniani etc., [anno] 1575.

Ferdinandus conversus multatus exilio decennali ab urbe Neapoli et ad triremes per quinquennium si contrafecerit, [anno] 1576.

Thomas de Airola, alias Thomacellus, de violato castitatis voto suspectus, carceratus et tortus fuit, perstitit in negativa, quare liberatur ab ipso carcere sed per decennium exulare cogitur a civitate Neapoli et vetatur simul habitare cum Iordanu Cop[p]ula et Benigno Neapolitano, [anno] 1577. – Hic, cum ego essem Neapoli, habitum exuit, carceratus fuit et tanquam apostata receptus.

Iordanus Cop[p]ula Neapolitanus cum defecisset in purgatione canonica iniuncta propter suspicionem vehementem de crimine pessimo damnatus fuit ad poenas omnes gravioris culpae et exilio decennalis a Neapoli, [anno] 1577.

Eusebius de Aversa damnatus ad poenas gravioris culpae, ita ut per quinquennium sit voce activa et passiva privatus et perpetuo ab officio praedicandi et audiendi confessiones, [anno] 1577.

Bernardus de Neapoli fuit activa et passiva voce privatus et exul factus a Neapoli per decennium, [anno] 1577.

169. Spampatano, per errore, legge «Neapoli».

170. Nel ms. «di».

171. Questo nome nel ms. è seguito da uno spazio bianco.

Vincentius Rota de Ancona propter magnum furtum exutus fuit habitu clericorum et factus tertarius damnatus per decennium ad poenas graviores, [anno] 1579.

Petrus de Optato ob infidelem administrationem punitus exilio a Neapoli et inhabilitatus ad officia temporalium administrationis habentia [?], [anno] 1576.

Petrus Franciscus Neapolitanus magister novitiorum damnatus ad penas gravioris culpae quia in honestus, [anno] 1576<sup>172</sup>.

[587] Marcus de Balneolo, Hippolitus de Monte Herculeo et Salvator de Benevento, excom[m]unicati, sacrilegi violatores Sanctae Annae de Nuceria damnati ad triremes per decennium, [anno] 1576.

Alfonsus Paganus de Nuceria sacrilegus apostata contumax a suprascriptis delatus, [anno] 1576.

Ambrosius de Pedemonte damnatus ad triremes per decennium, [anno] 1577.

Eugenius II de Neapoli per annos x privatus fuit voce activa atque passiva et iussus exulare ab urbe Neapoli, [anno] 1577.

Thomas de Magdalono ad poenas gravioris culpae damnatus est propter contentionem cum suo priore fratre Jordano de Neapoli, [anno] 1574.

Martinus de Castromaris conversus suspectus vehementer habitus de criminе pessimo iussus est per annos x Neapoli exulare, [anno] 1577.

Iacobus de Petro prior absolutus est a prioratu in conventu Sancti Dominici de Neapoli, [anno] 1577 occasione monialium Sancti Sebastiani.

Salvator de Benevento, Felix de Atripalda, fornicarii<sup>173</sup>, quorum primus exutus habitu damnatus est ad poenas graviores et ad triremes, [anno] 1577.

Iordanus [et] Marcus de Neapoli sacerdotes capiuntur domi mulierum impudicarum ex fama, [anno] 1576.

Ioannes Dominicus de Neapoli Romae et Neapoli carceratus fuit, [anno] 1576. Vir improbus et maledicentissimus dicitur.

Philippus de Marinis de Neapoli damnatus ad poenas gravioris culpae per decennium quia ante tempus et sine licentia ordines sacros suscepit, Registri foliis 112, 120, [anno] 1579.

Ioannes Paulus Vecchius de Neapoli damnatus fuit ad triremes propter furtum et alia ad annos sex. Vide eius processum Neapoli, Registri folio 112, [anno] 1578.

Augustinus de Liceria tanquam incorrigibilis privatus est habitu. Hic postea duxit uxorem, venit ad me Romam, suum crimen fassus est; a me benigne receptus, abiuravit de levi, damnatus ad poenas gravioris [culpae, anno] 1580.

Thomas [?] de Conca propter notabilem suam ignorantiam privatus fuit a celebrando missam, Registri folio 116.

Dominicus Passarus, tertarius, propter furtum aurei monilis cum scandalo gravi damnatus ad triremes per annos sexaginta, Registri folio 116v, [anno] 1580.

Thomas de Caieta conversus damnatus a me ad poenas gravioris culpae Panormi<sup>174</sup>, missus Messanam ubi pro carcere habebat conventum Sancti Dominici, inde fugit, venit Neapolim, ubi carceratus ad x annos conventum Sancti Petri Martyris habet pro carcere, [anno] 1581.

172. Spampatano, per errore, ha omesso l'anno.

173. Nel ms., per errore, «fornicarios».

174. «Panormi» risulta omesso nelle edizioni Spampatano.









---

Note —

---

LAURA SIMONI VARANINI

LA DISSERTATIO CUM NUNCIO SIDEREO FRA GALILEO E BRUNO

La lunga lettera indirizzata da Johannes Kepler a Galileo Galilei il 19 aprile 1610, e stampata subito dopo col titolo *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*<sup>1</sup>, è un documento significativo non solo per capire i rapporti che intercorsero fra i due scienziati, ma anche per far luce su quel periodo cruciale per la nascita della scienza moderna che va dalla fine del XVI alla prima metà del XVII secolo<sup>2</sup>. La breve opera – scritta in un latino elegante e vivo – vuole essere, più che un commento, una discussione immaginaria con il Messaggero che porta agli uomini le novità celesti.

Quando scrive questa ‘lettera’, Keplero vive ormai a Praga da dieci anni e da nove è Matematico Imperiale alla corte di Rodolfo II; ed è per questa sua alta carica che ha potuto leggere il *Nuncius Sidereus* appena uscito dai torchi veneziani. Galileo, al tempo professore a Padova, ha dedicato l’opera a Cosimo II e al nome dei Medici gli astri ruotanti attorno a Giove. L’omaggio gli procura l’alta e ben ricompensata carica di Matematico Primario dello studio di Pisa, senza obbligo di lezioni o di residenza, permettendogli, pochi mesi dopo, di stabilirsi a Firenze come Matematico e Filosofo del Granduca e dedicarsi così completamente alla ricerca<sup>3</sup>. A Keplero l’opera fu consegnata da Giuliano dei Medici,

1. Il ms. della *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, con correzioni autografe, firma e sottoscrizioni di Keplero, fa parte del cod. Gal. 53 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (da ora in poi: BNCF). Edizioni critiche: *Gesammelte Werke*, ed. W. von Dick, M. Caspar, F. Hammer (abbrev.: G. w.), vol. XVII; G. Galilei, *Opere*, Ed. Nazionale, Barbera, Firenze 1888-1909; rist. con aggiunte, Firenze 1929-1939 (abbrev.: G. o.), III, t. 1°, pp. 97-126. In Italia la *Dissertatio* ebbe la prima edizione a Firenze, presso G. A. Caneo, nel 1610, ma non fu più stampata per oltre due secoli perché non ottenne più il *publicetur*. La seconda edizione italiana compare nella raccolta delle opere di Galilei in due tomi, pubblicati il 1818 e il 1821 da Gianbatista Venturi, e poi riediti da Eugenio Albèri nel 1842-1856. La prima traduzione italiana della *Dissertatio* è di M. Timpanaro Cardini, Sansoni, Firenze 1948. Più recente la traduzione con testo latino a fronte, riproduzione di tavole astronomiche e frontespizio delle prime edizioni, *Discussione col Nuncio Sidereo e Relazione sui quattro satelliti di Giove*, Introduzioni, traduzione e commento di G. Tabarroni ed E. Pasoli, Bottega d’Erasmo, Torino 1972. Tra le edizioni straniere si citano: *Dissertatio cum Nuncio Sidereo. English Kepler’s Conversation with Galileo’s Sideral Nuncius*, trad., introd. e note a cura di E. Rosen, Johnson Reprint Corp., New York 1965; Johannes Kepler, *Discussion avec le Messager céleste: rapport sur l’observation des satellites de Jupiter*, testo latino con traduzione francese a cura di I. Pantin, Les Belles Lettres, Parigi 1993.

2. Per una sintesi della discussione posteriore al *Nuncius Sidereo* in Italia si veda M. Bucciantini, *Dopo il Sidereus Nuncius: il copernicanesimo in Italia tra Galilei e Keplero*, «Nuncius», VIII, 2° (1993), pp. 15-35.

3. Il titolo di ‘filosofo’ fu aggiunto su richiesta dello stesso Galilei. Cfr. la lettera a Belisario Vinta del 7 maggio 1610, G. o., x, p. 353. Il trasferimento di Galileo da Padova a Firenze avviene fra la fine di agosto e i primi giorni di settembre del 1610, come risulta dalle date del carteggio.

ambasciatore presso Rodolfo II, con la preghiera di esprimere un giudizio, una richiesta formulata ufficialmente a nome di Galileo, ma sembra, piuttosto, su pressione della corte fiorentina<sup>4</sup>, timorosa dell'influenza che lo scienziato avrebbe potuto esercitare sul giovanissimo Granduca.

La *Dissertatio* ha avuto interpretazioni diverse, addirittura opposte, ma, ad un'attenta lettura, non lascia dubbi. L'autore ha altissima stima di Galileo, della sua intelligenza e sincerità; accetta infatti, senza aver potuto verificare di persona<sup>5</sup>, la scoperta dei quattro corpi celesti 'circumgioviali' – l'argomento più controverso del *Nuncius Sidereus* – e si dimostra entusiasta delle novità rivelate al mondo. Gli sembra poi impensabile che Galileo abbia osato imporre il nome della famiglia granducale toscana a pianeti inesistenti. D'altra parte – così argomenta – se Galilei non mente nel descrivere dettagliatamente, grazie allo strumento di cui dispone, le macchie della Luna di cui hanno parlato anche Pitagora e Plutarco e che lo stesso Imperatore ha potuto vedere attraverso il suo *specillum*<sup>6</sup>, perché allora dovrebbe ingannare quando parla della scoperta di questi nuovi astri? Semmai, è da criticare il fatto che, in più luoghi del *Nuncius*, essi vengano indicati come pianeti: saranno piuttosto quattro 'lune', simili a quella che gira intorno alla Terra. Altrimenti avrebbero ragione tutti quei filosofi – da Democrito a Giordano Bruno – che sostengono: «*infinitos alios mundos (vel, ut Brunus, terras) huius nostri similes esse*»<sup>7</sup>. Rriguardo alla ragione essenziale per cui non può trattarsi di pianeti Keplero rinvia al suo *Mysterium cosmographicum*, «*in quo quinque illae Euclidis figurae, quas Proclus ex Pythagora et Platone Cosmicas appellat, planetas circa Solem non plures sex admittunt*»<sup>8</sup>. In questa opera, scritta nel 1596 e inviata in due copie a Galileo l'anno seguente<sup>9</sup>, l'astronomo tedesco aveva cercato di ricondurre i moti irregolari dei pianeti a un ordine geometrico, considerandoli inseriti su sfere inscritte e circoscritte ai cinque poliedri regolari elencati da Euclide nell'ultimo libro degli *Elementi*. Se è vero che Keplero nella sua fondamentale *Astronomia Nova*<sup>10</sup> – pubblicata nel 1609 e inviata

4. Forse fu Belisario Vinta, consigliere del granduca, a sollecitare, attraverso l'ambasciatore, il giudizio del Matematico Imperiale su di un'opera che si preannunciava clamorosa prima ancora di esser pubblicata. Su tutta la questione cfr. G. Tabarroni e E. Pasoli, *Discussione*, cit., p. 112, nota 36.

5. Galileo non era, in realtà, un astronomo. Come è infatti noto, lo scienziato, dopo aver frequentato alcuni corsi di Medicina a Pisa, si era dedicato alla fisica senza terminare gli studi universitari.

6. Lo *specillum* era probabilmente un cannocchiale a due lenti, di fabbricazione olandese. Per indicare lo strumento di Galileo, Keplero riprende il neologismo coniato dallo scienziato toscano: *perspicillum*. Per la storia del cannocchiale, vd.: V. Ronchi, *Il cannocchiale di Galileo e la scienza del Seicento*, E.S.E., Boringhieri, Torino 1958.

7. J. K., *Dissertatio*, G. o., III, t. 1°, p. 106.

8. *Ibid.*

9. Galileo ringraziò con una lettera del 4 agosto 1597 (G. o., x, pp. 67-68), nella quale, pur ammettendo di aver letto solo la prefazione dell'opera, si dichiara apertamente copernicano, suscitando grande entusiasmo in Keplero. (Cfr. la lettera a Michael Mästlin del settembre 1697, G. o., x, p. 69).

10. *Astronomia nova, seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G. V. Tychonis Brahe*. Vi sono espresse le prime due leggi dell'astronomia kepleriana.

anch'essa a Galileo – aveva dovuto concludere, in seguito alla sua rielaborazione in chiave eliocentrica degli accuratissimi appunti di Tyco, che le orbite dei pianeti erano ellittiche, pur tuttavia non si decideva ad abbandonare del tutto la sua teoria dell'ordine dell'universo, che correggerà solo nell'opera successiva *Harmonices Mundi* (1619)<sup>11</sup>, riconducendo faticosamente i movimenti dei pianeti agli accordi armonici fondamentali. Su questo punto emergono le ragioni della dissonanza fra la visione del mondo di Galileo – che è un fisico, convinto che la natura sia retta da leggi necessarie, esprimibili in equazioni matematiche, secondo un modello meccanicistico – e quella di Keplero, che è un matematico puro e un astronomo legato alla tradizione pitagorico-neoplatonica e quindi tuttora ancorato al modello metafisico-finalistico.

Nella *Dissertatio* l'autore commenta separatamente i tre 'capitoli' in cui divide il *Nuncius Sidereus*, il quale presenta effettivamente una suddivisione in tre parti fondamentali; solo che le analisi del chiosatore corrispondono in modo molto approssimativo allo schema tripartito del testo galileiano. Keplero parla a lungo della costruzione e dell'efficacia del cannocchiale, argomento che gli sta molto a cuore, perché egli stesso è un esperto di ottica, avendo pubblicato nel 1604 *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, mentre nel 1610 sta portando a termine l'opera *Dioptrice*<sup>12</sup>, che uscirà nel 1611 e nella quale descrive come fabbricare un telescopio. A coloro che non credono alla validità dello strumento usato da Galileo per esplorare il cielo, fa notare che già Giovan Battista Della Porta – nel capitolo 10° *Sulle proprietà della lente di vetro* e nell'11° *Sulle lenti* del Libro xvii della sua *Magia Naturale* – ha previsto come, moltiplicando le lenti e combinando nel modo idoneo le concave e le convesse, si sarebbero potute vedere chiaramente cose anche lontanissime<sup>13</sup>; e ricorda che egli stesso – nella citata *Astronomiae pars optica* – ne ha dato una dimostrazione geometrica. È vero che le ipotesi teoriche non bastano: «Scio quantum intersit inter rationales coniecturas et ocularem experientiam; inter Ptolemaei disputationem de Antipodibus et Columbi detectionem novi orbis; ideoque et inter ipsos vulgo circumlatos tubos bilentes et inter tuam Galilaee, machinam, qua coelum ipsum te rebrasti»<sup>14</sup>. E poco oltre: «At nunc merito tuo, Galilaee solertissime, commendo indefessam tuam industriam, qui, diffidentia omni posthabita, recta te ad oculorum esperimenta contulisti... Te monstrante, agnosco substantiae caelestis in-

11. L'opera contiene la formulazione della terza legge.

12. *Dioptrice, seu demonstratio eorum quae visui et visibilibus propter conspicilla non ita pridem inventa accidunt*. Keplero vi espone una legge di rifrazione valida in maniera approssimativa, che pone, tuttavia, le basi delle regole da seguire per la fabbricazione di un telescopio. Molto importanti, nella prefazione, le quattro lettere (novembre 1610 – marzo 1611) con le quali Galileo comunica a Giuliano dei Medici le sue scoperte astronomiche posteriori alla pubblicazione del *Nuncius*, tra cui l'aspetto tricorporeo di Saturno e le fasi di Venere. Tre di queste lettere ci sono pervenute solo attraverso questa opera.

13. Prima ancora ne aveva parlato Francesco Maurolico, ma i suoi scritti di ottica erano rimasti inediti. Non sappiamo se Keplero li abbia conosciuti perché circolavano manoscritti e anonimi. È comunque un fatto che molte delle idee dell'abate messinese si ritrovano sviluppate e perfezionate nelle opere di Keplero. Cfr. V. Ronchi, *Il cannocchiale*, cit., pp. 68-69.

14. J. K., *Dissertatio*, cit., G. O., III, t. I, p. 109.

credibilem tenuitate [rispetto alla quale l'aria è molto densa]... Quae efficit ut ne minutissima quidam stellati orbis... particula nostros oculos effugiat, tuo instrumento instructos... ut paene concedendum videatur totum illud immensum spatium vacuum esse»<sup>15</sup>. Pur sapendo che le carte di Tyco, risultati di anni di osservazione dell'astronomo danese e dei suoi allievi, costituiscono un patrimonio importantissimo per le sue ricerche di astronomia, Keplero è però consapevole che non sono sufficienti; per andare oltre ha bisogno dello strumento e degli 'occhi'<sup>16</sup> di Galileo, di cui chiede la collaborazione al fine di perfezionare la conoscenza delle distanze e della grandezza dei tre corpi: Sole, Luna, Terra.

L'autore passa poi a commentare il secondo 'capitolo', corrispondente alla prima serie di osservazioni esposte nel *Nuncius*, relative alla superficie lunare. Nell'economia della *Dissertatio* la storia delle varie interpretazioni delle macchie lunari occupa notevole spazio. Ne hanno parlato – si ricorda – filosofi e astronomi dell'età classica e, fra i contemporanei, Mästlin<sup>17</sup> e lo stesso Keplero nei *Paralipomena*; ed è proprio con tali studi e osservazioni che è chiamato a confrontarsi lo scienziato italiano. Questi ha potuto vedere, in una zona del disco lunare, macchie più piccole, molto fitte e tondeggianti; non si tratta quindi di valli simili a quelle terrestri, ma sembrano piuttosto i buchi di una pietra pomice. A Galileo va inoltre il merito di aver dimostrato che le parti splendenti della Luna non sono mari o laghi, ma – come già aveva sostenuto Plutarco – terre alte, montagne illuminate dal Sole. Keplero concorda con l'ipotesi di un'atmosfera lunare: «Potuit te huius aeris lunaris admonere liber meus, fol. 252 et 302, quae libri mei loca tuis hic experimentis egregie confirmas»<sup>18</sup>. Anche Mästlin aveva osservato sulla Luna chiazze scure, variabili di grandezza e posizione, probabilmente piogge<sup>19</sup>, aveva insistito sull'affinità fra la Luna e la Terra e sostenuto, vent'anni prima, che la luce lunare è riflessa, tesi ripresa da Keplero stesso nella sua *Astronomiae pars optica*. Pur riconoscendo l'ulteriore contributo apportato da Galileo allo studio del corpo lunare, Keplero lascia trasparire una certa amarezza, perché nel *Nuncius* non si parla degli scritti di coloro che hanno precedentemente studiato l'argomento. In realtà, Galileo è piuttosto prudente nell'affermare una forte similitudine fra la Terra e la Luna<sup>20</sup>, anche se non la respinge per tener fermo il principio dell'unità dell'universo.

15. *Ibid.* Interessante l'osservazione kepleriana che, al di là dell'aria, lo spazio sembra vuoto, e in cui è evidente la suggestione esercitata dall'atomismo del tardo Rinascimento. Vd. *infra* p. 6.

16. Tale affermazione è da intendersi anche in senso letterale perché la vista di Keplero era difettosa.

17. Michael Mästlin, professore a Tubinga, aveva fatto conoscere a Keplero l'astronomia copernicana.

18. J. K., *Dissertatio*, cit., G. O., III, t. I, p. 115.

19. G. Mästlin, *Disputatio de multifariis motuum planetarum in coelo...*, Tubinga 1606.

20. Galileo così scriverà nella lettera del 28 febbraio 1616 a Giacomo Muti: «Non credo che il corpo lunare sia composto di terra e di acqua...» (G. O., XII, p. 240); e a Salviati farà osservare nella prima giornata del *Dialogo*: «io tengo per fermo che sulla Luna non vi siano piogge...» (G. O., VII, p. 126).

Nel commento Keplero unifica ad un presunto terzo capitolo le sue osservazioni sulle ultime due parti del *Nuncius*, che trattano delle stelle, della Via Lattea, delle nebulose e dei pianeti, compresi i nuovi quattro scoperti intorno a Giove. Il cannocchiale rivela un numero straordinario di stelle non visibili ad occhio nudo; esse appaiono, però, rimpicciolite rispetto al diametro della Luna, perché lo strumento elimina gli irraggiamenti. L'autore riconosce allo scienziato italiano il merito di aver distinto le immagini raggiate delle stelle fisse da quelle circolari dei pianeti, anche se questa distinzione – osserva – era già stata fatta da Bruno. «Quid alias, Galilaei, colligemus, quam fixas lumina sua ab intus emettere, planetas opacos extrinsecus pingi, hoc est, ut Bruni verbis utar, illas esse Soles, hos Lunas seu Tellures?»<sup>21</sup>. Ciò che Keplero non vuole – o non può – accettare del Nolano, che pure sente vicino<sup>22</sup>, è l'affermazione dell'infinità dell'universo, punto sul quale rinvia al proprio libro *Sulla stella nova* e, precisamente, all'argomentazione «quae probat hunc, in quo versamur homines, nostro cum Sole et planetis, esse praecipuum mundi sinum...»<sup>23</sup>. È soddisfatto che Galileo abbia confermato l'opinione di quegli astronomi e fisici che affermavano che la Via Lattea, le nubecole e le nebulose sono congerie di stelle solo apparentemente confuse, per l'incapacità della nostra vista. Ne deriva infatti che se le altre stelle – ammessa pure la loro grande distanza e l'opacità dell'etere – fossero luminose come il Sole, essendo esse, come ha testimoniato Galilei, migliaia, dovrebbero allora emanare una fortissima luce. Il nostro Sole appare, invece, molto più splendente di tutte le stelle fisse messe insieme, e ciò non può che confermare che «nunc nostrum mundum non esse e promiscuo grege infinitorum aliorum».

La lettura del *Nuncius* – osserva Keplero, tormando all'argomento principale – lo ha liberato dal timore suscitato in lui dall'annuncio che Galileo aveva scoperto quattro nuovi pianeti, perché, in tal caso – si sottolinea nuovamente – Bruno avrebbe avuto ragione riguardo all'ipotesi dei mondi infiniti. I quattro piccoli astri non sono pianeti, ma solo 'lune' che ruotano non intorno ad una stella, ma al pianeta Giove. È necessario quindi riconoscere la grandezza di coloro che con la mente si spingono al di là dell'esperienza e additano il cammino. Tutti lodiamo Copernico per la sua innovativa visione del mondo; ma egli ha mostrato solo 'il che' del mondo, non il 'perché', mentre è stato proprio Keplero a risalire quasi alle cause e a mostrare – seguendo Pitagora, Platone ed Euclide – che «in sistemate mundi copernicano expressam esse rationem quinque corporum platoniconorum»<sup>24</sup>. Contraddicendo, in qualche misura, quanto affermato in alcune pagine precedenti riguardo al valore fondamentale della verifica operativa ai fini della conoscenza, a Galileo si rimprovera nuovamente di aver privato i propri predecessori della gloria che spetta loro, per avere comunque predetto

21. J. K., *Dissertatio*, G. O., III, t. I, p. 118.

22. Keplero aveva dovuto abbandonare la carriera religiosa e affrontare varie traversie a causa dell'intolleranza che anche la Chiesa riformata aveva manifestato nei confronti del copernicanesimo, finendo per trovare asilo – come in precedenza Bruno – alla corte di Rodolfo II.

23. J. K., *Dissertatio*, cit., p. 118.

24. Ivi, p. 119.

ciò che egli ha potuto constatare con i propri occhi. Ricordando ancora Bruno, sembra temere che il progresso della scienza gli dia ragione fino in fondo. «*Primum esto ut fixa quaelibet sol sit, nullae illas Lunae hucusque circumcursitare visae sunt: hoc igitur in incerto manebit, quoad aliquis, subtilitate observandi mira instructus, et hoc detexerit, quod quidem hic successus tuus, iudicio quorundam, nobis minatur*»<sup>25</sup>. Quindi, dopo le scoperte di Galileo, non si può fare a meno di riconoscere i meriti di coloro che hanno avuto ragione contro ogni aspettativa – e il probabile riferimento è ancora a Bruno – e di ricordare che non è inverosimile che non solo la Luna, ma anche Giove siano abitati<sup>26</sup>. Tale entusiasmo vuole essere solo un omaggio all'audacia umana, perché Keplero, pur dimostrando di credere nel progresso scientifico, rispetta i misteri della storia sacra: «*Deus conditor universitatem hominum, veluti quondam succrescentem et paulatim maturascentem puerulum, successive ab aliis ad alia cognoscenda dicit*»<sup>27</sup>. Il tema dell'infinito lo affascina e, insieme, lo spaventa; e non è quindi un caso, che, accanto al nome di Galileo, nella *Dissertatio* compaia più volte quello di Bruno. Se il novello Odisseo, con uno strumento fabbricato dall'intelligenza e dalle mani, ha oltrepassato i limiti della conoscenza imposti all'uomo, si deve ricordare Bruno, sia perché ha additato la strada, sia perché troppo recente è il suo rogo.

La ragione che induce a pensare che Giove sia abitato è squisitamente finalistica: se Giove non ha abitanti e noi, dalla Terra, non possiamo vedere le sue *lune* in altro modo che con un complicato strumento, a chi servono? a chi offrono il loro straordinario spettacolo? Rassicura anche Galilei che l'astrologia non è messa in crisi dalla sua scoperta<sup>28</sup> perché i quattro pianeti 'circumgioviali' non riguardano noi che non li vediamo neppure, ma solo gli abitanti di quel pianeta. Seguono considerazioni che rivelano ancora come il coraggio intellettuale di Keplero, che si è schierato subito con Galileo, pure vacilli di fronte alle conseguenze sconvolgenti che potrebbero scaturire dalla libera ricerca e di fronte al concetto bruniano di un universo infinito. «*Quin potius cavemus, uno verbo, ne*

25. Ivi, p. 120 (il corsivo è di chi scrive).

26. L'opera postuma di Keplero *Somnium* è considerata il primo romanzo di fantascienza.

27. J. K., *Dissertatio*, cit., p. 120.

28. Può apparire strano che Keplero rassicuri Galilei riguardo al permanere della validità dell'astrologia. Tuttavia il ms. Gal. 81 della BNCF contiene appunti astrologici di Galilei, tra cui quelli relativi agli oroscopi di Francesco Sagredo e delle due figlie, pubblicati parzialmente in G. O. XIX, pp. 205-206 e 218-220. Nella raccolta di *Studi e ricerche di Antonio Favaro* della BNCF è conservato uno scritto di una decina di pagine, estratto dalla rivista «*Mente e cuore*», Trieste 1881, indicato con v, 5, in cui l'autore documenta con precisione l'attività astrologica di Galileo precedente alla pubblicazione del *Dialogo*, attività nota anche in Francia e Germania. In quegli anni l'astrologia giudiziaria, l'unica accettata anche da Keplero, era universalmente ritenuta valida; sull'argomento, poco visitato, fondamentale il contributo di G. Ernst: *Aspetti dell'astrologia e della profezia in Galileo e Campanella, in Novità celesti e crisi del sapere*, Giunti, Firenze 1984, pp. 255-266 (Riproposto in *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Angeli, Milano 1991, pp. 237-254). Vd. anche: G. Righini, *L'oroscopo galileiano di Cosimo II de' Medici*, «*Annali del Museo della Scienza di Firenze*», 1 (1976), pp. 29-36. Ritengo che Galileo abbia rilasciato oroscopi talora per gioco (vd. G. Ernst, cit.), altre volte per ricavarne denaro o prestigio presso i potenti.

progressus fiat in infinitum, quod recipiunt philosophi? Cum assentiatur progressus versus minora finitus, cur non et versus maiora?»<sup>29</sup>.

Quanto al Sole, Keplero – che conosceva il *De magnetе* di Gilbert – lo considera un essere vivente che ruota su se stesso, dotato di una grande forza di attrazione, grazie alla quale trascina con sé i pianeti imprimendo loro anche il movimento di rotazione. Il concetto che egli ha del Sole è quello di Platone e di tutta la tradizione occidentale<sup>30</sup>: «*Sol quidam in centro mundi est, cor mundi est, fons lucis est, fons caloris, origo vitae motusque mondani est...* Nam, etsi Deus corpus non habet nec habitaculo indiget, in Sole tamen... plus exserit virtutis, quam mundus gubernatus, quam in globis ceteris... Solem cursuum omnium [planetarum] incitatorem, vere Apollinem, qua voce Brunus crebro utitur»<sup>31</sup>. E, subito dopo, ripete le ragioni di ordine matematico-metafisico per le quali la Terra è sicuramente il più nobile dei pianeti. Le novità astronomiche sono certamente esaltanti, e anche credibili; ma occorre pur sempre procedere con prudenza in modo da non sconvolgere una consolidata e rassicurante visione del mondo. Forse Keplero, quando critica Galileo per non aver ricordato i grandi che lo hanno preceduto, e in particolare Bruno, vuole anche avvertirlo dei rischi cui va incontro. Chiamato nel 1617 a ricoprire la prestigiosa cattedra di matematica a Bologna dopo la morte del Magini, rifiuterà per varie ragioni, tra le quali certamente non ultima la consapevolezza che la libertà filosofica, che gli stava a cuore, sarebbe stata ancor più minacciata in Italia e in particolare nello Stato pontificio, che in Germania.

Intuitivo, curioso del nuovo, profondo conoscitore della matematica, dell'ottica e dell'astronomia, Keplero, pur muovendo da principi metafisici, formulò varie ipotesi corrette o feconde: l'esistenza di corpi celesti ruotanti intorno anche agli altri pianeti<sup>32</sup>; la forza di 'attrazione' esercitata dal Sole sui pianeti stessi; la convinzione che il fenomeno delle maree derivasse dalla forza di attrazione esercitata dalla Luna sulle acque<sup>33</sup>. Il suo nome, com'è noto, è rimasto nella storia della scienza soprattutto per la formulazione delle tre leggi relative alle orbite percorse dai pianeti intorno al Sole, che i suoi contemporanei, Galileo compreso, non riconobbero valide. Privo di arroganza intellettuale, egli fu sempre disponibile a rivedere le sue posizioni teoriche e a riconoscere i meriti altrui.

Galilei all'inizio dette poca importanza alla *Dissertatio*, anche se fra i due scienziati rimase attiva, attraverso l'ambasciatore Giuliano dei Medici, una forma di corrispondenza. Lo scienziato toscano era convinto del favore che avrebbe in-

29. J. K., *Dissertatio*, cit., p. 123. Torna qui un accenno all'atomismo, accettato pienamente da Galileo in quegli anni.

30. Cfr. anche la lettera a Cristina di Lorena, in cui Galileo cita un passo di Dionigi Areopagita dal *De divinis nominibus*, g. o., v, pp. 345-346. Emerge qui la diversità tra la fisica galileiana e la kepleriana filosofia animistica della natura, perché quando Galileo – come nel brano citato – parla del Sole «come ministro massimo della natura e in certo modo anima e cuore del mondo», di questa come di analoghe espressioni fa un uso chiaramente metaforico.

31. J. K., *Dissertatio*, cit., pp. 123 e 124.

32. Ivi. Cfr. anche p. 120.

33. Cfr. la lettera di Keplero a G. Herwart von Hoenburg (Graz, 26 marzo 1598), conservata autografa presso la Biblioteca Universitaria di Monaco, Cod. 692, p. 278; g. o., x, p. 72.

contrato il *Nuncius*; al contrario, l'opera fu subito aspramente criticata da Antonio Magini, astronomo dello Studio di Bologna<sup>34</sup>, e soprattutto dal suo discepolo Martino Horky<sup>35</sup>, che diffusero per l'Europa un giudizio del tutto negativo sulla attendibilità di Galileo. Solo nel riceverne una lettera di decisa condanna delle calunnie dell'Horky, Galileo si decise a ringraziare Keplero per l'invio della *Dissertatio*, scrivendogli: «tu primus ac fere solus... meis assertionibus integrum fidem praebueris»<sup>36</sup>. Riprese in questo modo lo scambio epistolare diretto fra Galileo e Keplero, il quale, ottenuto finalmente in prestito un cannocchiale, decise di intraprendere insieme al giovane astronomo Beniamino Ursino<sup>37</sup>, allo scozzese Tommaso Segeto<sup>38</sup> – cui si aggiunsero poi il consigliere boemo Francesco Tengnagel<sup>39</sup> e l'esattore imperiale Tobias Schulteto – un ciclo di osservazioni sistematiche del cielo durante le notti dal 30 agosto al 9 settembre. Keplero espone dettagliatamente i risultati di queste perlustrazioni della volta celeste in un'altra lettera-relazione, stampata in forma di opuscolo a Francoforte nel 1610 con il titolo di *Narratio de quattuor Iovis satellibus*<sup>40</sup>. La *Narratio* si apre con il noto aforisma baconiano: «La verità è figlia del tempo», per terminare con una serie di epigrammi di Tommaso Seggett, di cui il sesto si chiude con l'esclamazione che lo scrittore cristiano Teodoreto attribuisce all'imperatore Giuliano, mortalmente ferito: «Vicisti, Galilaei!», ripetuta – sembra – da Keplero stesso quando vide distintamente i satelliti di Giove.

34. Fra Magini e Galilei non correva buoni rapporti. Magini, che aveva vinto la cattedra a Bologna cui aveva concorso anche il più giovane Galilei, ne temeva infatti ogni successo. Alla richiesta dell'astronomo bolognese di fargli conoscere il suo giudizio sulla *Dissertatio*, Keplero rispose il 10 maggio 1610: «Petis meam de Galilaei Nuncio sententiam. Accipe, et ignosce. Copernicani sumus uterque: similis simili gaudet» (G. o., x, p. 353).

35. Sulle malevole testimonianze di Magini e di Horky si fonda in larga misura anche la critica che P. Feyreband porta avanti, in un'ampia sezione della sua opera *Contro il metodo*, nei confronti di Galileo. Il Magini rivide poi la sua posizione.

36. G. o., x, pp. 413-417. La lettera è del 19 agosto 1610.

37. Beniamino Behr detto Ursino, nato in Slesia e trasferitosi in seguito a Praga come precettore e insegnante di ginnasio, fu amico di Keplero, aiutandolo con ogni probabilità a pubblicare le *Tavole Rodolfine*, date alla luce 1627. Cfr. J. K., *Discussione*, cit., p. 149, nota 11.

38. Lo scozzese T. Seggett, o Segeth, fu allievo presso l'Università di Lovanio di G. Lipsio, mentre all'ateneo di Padova divenne amico di Galilei. Fu in seguito bandito per venti anni dal territorio veneziano (Cfr. G. o., xx, pp. 535 e 644).

39. Uno dei migliori allievi di Tyco, di cui sposò la figlia per poi diventare consigliere di Rodolfo II. Tengnagel non era ben disposto nei confronti di Keplero e di Galileo.

40. Il ms., con correzioni autografe e conservato presso la Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, fu distrutto da un incendio durante la II guerra mondiale. La *Narratio de Iovis satellibus* è stampata in G. o., III, t. I, pp. 179-190 e in G. w., IV, München 1941. Mi risulta che Keplero usi qui per primo il termine latino *satelles-it is* (= guardia del corpo di un personaggio illustre) per indicare un corpo celeste ruotante intorno ad un pianeta, e distinguerlo così dai pianeti ruotanti intorno al Sole. La metafora kepleriana piacque a Galilei, che nella lettera a Giuliano dei Medici del 13 novembre 1610, così scrive riferendosi a Giove e a Saturno: «Or ecco trovata la corte a Giove e due servi a questo vecchio, che l'aiutano a camminare né mai se li staccano dal fianco» (G. o., x, p. 474).

I rapporti epistolari continuaron ad essere piuttosto saltuari, malgrado Keplero avesse cercato di aiutare l'amico italiano in tutti i modi, arrivando ad assumersi l'onere di difendere al suo posto la teoria copernicana contro gli argomenti del dottissimo cardinale Ingoli<sup>41</sup>. Quattro anni dopo la morte di Keplero, Galileo confermò, in una lettera a Fulgenzio Micanzio del 19 novembre 1634<sup>42</sup>, la sua stima per l'astronomo tedesco, «ingegno libero (e forse troppo) e sottile», precisando però di aver avuto ben poche idee in comune con lui. E infatti Galileo non condivise mai neppure la teoria kepleriana delle orbite ellittiche dei pianeti, né l'altra sulla causa delle maree. Che, pure, erano valide, mentre erronee erano le sue.

41. Francesco Ingoli aveva indirizzato a Galileo, nel 1616, la *De situ et quiete terrae contra Copernici sistema disputatio* (G. o., v, pp. 397 e ss.), cui egli non poté rispondere subito a causa del Decreto della Congregazione dell'Indice (5 marzo 1616), che condannava nuovamente la teoria copernicana. Lo scienziato rispose solo otto anni dopo, quando sul soglio pontificio era salito Urbano VIII, in un primo tempo ben disposto verso di lui.

42. Teologo, frate servita, seguace di Paolo Sarpi. Cfr. G. o., x, pp. 162-163.

IL TRANSILVANO. THE IMAGE OF ZSIGMOND BÁTHORY  
IN CAMPANELLA'S POLITICAL THOUGHT\*

I. In the *Dichiarazione di Castelvetero*, excited conversations between three of the Calabrian conspirators, Giulio Contestabile, Dominico Petrolo and Campanella, demonstrate that the latter, in his speculations on the transformation of the world, counted upon the contemporary Transylvanian sovereign as an ally:

... finalmente me disse [Contestabile] un giorno, vedendo l'agine del re Filippo terzo dentro la mia camera: – Me dispiace, ch'è morto il re [Philip II] e non vennero Turchi o Franzesi a pigliare questo Regno [di Napoli]! – Io disse: – Tu adunque pensi a cose nove! – E perché l'amicizia se stringeva, un dì, stando collerico, pigliò l'agine del re e se la pose sotto li piedi, dicendo ch'era figliolo e sbarbato e di poco governo; e qui vi era presente fra Dominico Petrolo, e noi admirati dicemmo: – Che te ha fatto questa imagine? Ti potrebbe nuocere e non giovare questo atto! –; esso Giulio rispose: – Quel che si fa in presenzia d'amici non nuoce mai! – e disse che tacessem. Io, fra Tomase, repigliai questa imagine un poco macchiata e la posì con ostia dove era prima, con l'altre imagine; e dopo esso Giulio se pigliò un'altra imagine del re e una del Transilvano e una del Gran Turco, ch'erano affisse in camera mia, e se lo portò a casa<sup>1</sup>.

John Headley when interpreting this passage decoded the expression 'il Transilvano' as István Báthory, the Prince of Transylvania and King of Poland, even though in the edition of the *Dichiarazione* to which Headley refers, Luigi Firpo had already established that the reference was to Prince Zsigmond Báthory, István's nephew and his successor in Transylvania<sup>2</sup>. Naturally, Firpo was correct, since in contemporary Italian language and even in Campanella's vocabulary, 'il Transilvano' meant the current sovereign of the Transylvanian Principality. In any case, Campanella, while preparing the Calabrian Revolt with his compatriots, hung three pictures on the wall of his room in Stilo; the image of the Spanish King Philip III, the Turkish Emperor Mohamed III, and the current Transylvanian prince, Zsigmond Báthory<sup>3</sup>. The fact, that Campanella mentions

\* I am grateful to professor Lorenzo Bianchi whose course dedicated to Campanella's political thought at Istituto Universitario Orientale (Naples) provided me a great chance to learn more about the topic. Another major dept of gratitude is owed to my Neapolitan friend, Edoardo Natale. My thanks also to Tamás Kruppa for personal conversations on Zsigmond Báthory.

1. T. Campanella, *Dichiarazione di Castelvetero* (Caulonia, 10 settembre 1599), in Firpo, *Processi*, pp. 104-105.

2. J. M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton 1997, p. 36; *Autobiografie di filosofi (Cardano, Bruno, Campanella)*, a cura di L. Firpo et al., Torino 1982, p. 147.

3. No doubt, there were other images in Campanella's chamber, we have direct evidence of only three effigies, however. Given, that there are no other names mentioned, one should interpret the relation between those three that were pinned out.

only these three names suggests that, at a certain moment, Prince Zsigmond played a decisive role in Campanella's concept of a universal monarchy. To approach the Transylvanian ruler's part in the Campanellian scheme of providential history, one must first consult the *Monarchia di Spagna*<sup>4</sup>.

2. Concerning Campanella's speculations on Spanish domination over the World, Transylvania has hitherto not played a significant role for scholars. The issue of the Netherlands or the colonization of the New World has been more frequently investigated. However, Transylvania together with the Polish Kingdom and the Duchy of Moscow has an indispensable role in the scenario, described by Campanella, of the final triumph over the Turks which was an essential requirement of the future universal monarch. A primary source of the Transylvanian issue is the 26 chapter (*Della Polonia, Moscovia e Transilvania*). Nevertheless, further substantial information also appears in chapter 23 (*Della Germania e modi di dominarla*), chapter 24 (*Della Francia e modi di disunirla*) and chapter 30 (*Del Gran Turco e suo Imperio*).

According to Campanella's assumption in chapter 26, the key constituent of Catholic unity in the North East region of Europe is the Kingdom of Poland: «Il regno di Polonia è oggi il più possente del Settentrione, e s'egli non fosse disunito in religione, e il re si facesse per successione e nativo, e non forastiero, sarebbe assai formidabile al Turco, massime se si unisse al grand Duca di Moscovia»<sup>5</sup>. That is why Campanella argues that the Polish king has to be elected solely from the Catholic Religion, which course has hitherto been observed amongst them<sup>6</sup>. A Catholic king in Poland is a guarantee against a presumable counter action by the 'eretici settentrionali', that is Protestants opposed to the Pope and the Emperor of the Holy Empire, which could weaken the Habsburg efforts against the Turks. To avoid this, further steps must be taken according to Campanella. For example, the 'Re Cattolico' has to endeavor by all means to guarantee that one of the House of Austria may be advanced to the Crown of Poland, or at least such a one as is in some way or other allied to the House of Austria; as the present king, Sigismund III Vasa, is<sup>7</sup>. Besides, he must also labour to see that

4. Vd. the contemporary editions of both versions of the *Monarchia di Spagna* by Germana Ernst: T. Campanella, *La monarchia di Spagna. Prima stesura giovanile*, a cura di G. Ernst, Napoli 1989; Id., *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 1-371. Here I quote from the second version, whose date of completion is closer to the Calabrian scenes of the *Dichiarazione*.

5. *Mon. Spagna*, p. 274.

6. «Però Spagna deve procurare sempre che si faccia un re cattolico, come fu sino a questo tempo [scil. István Báthory from 1575 to 1586, then his Swedish successor, Sigismund III Vasa], altrimenti si potrebbe far capo degli eretici settentrionali, che se bene discordano in ogni cosa, accordano in questi due punti, cioè che il Papa sia Anticristo, e casa d'Austria i campioni anticristiani, onde è facile a loro unirsi contro il Papa e Imperatore vicino a loro, se fossero uniti sotto un capo possente, il quale non può essere altro che il re di Polonia, già che quello di Danimarca è debole di forze e lontano, e quel di Svezia e Norvegia è lontano e diviso col mare della Germania», *ibid.*

7. «... bisogna forzarsi che il re sia di casa d'Austria, o almeno amico e confederato per via di matrimonio, come è questo [scil. Sigismund III Vasa]», *ibid.*

the Prince of Transylvania enter into a league with the Polanders; or else, that either he, or the great Duke of Muscovia be chosen King of Poland. For, seeing that these two nations are not only neighbours to the Turks, but also naturally hate them, they might easily be able to stop his proceedings<sup>8</sup>. Moreover, «per via di Gesuiti» religious or matrimonial unity must be created between Poland and the Duchy of Moscow, hence between the Spanish king and the Russian duke<sup>9</sup>. As for this scheme, in chapter 23 (*Della Germania e modi di dominarla*) Campanella conceives the King of Spain ought to labour as much as in him lies, to bring either the Emperor himself, or else his brother Maximilian, to enter into a League with the Prince of Transylvania, or else with the Moscovites, and that they should join all their force and strength together to ruin the Turk<sup>10</sup>. As a matter of fact, in the context of the German issue, this league could be one of the most important factors in support of Habsburg power in the Holy Empire of the German Nation. Thus, the main topic of this chapter on Germany is a strategy suggested by Campanella for the Spanish King to discharge Protestant power in the Holy Empire (such as the Duke of Saxony, the Count of Pfalz, the Landgrave of Hesse-Kassel or the free imperial cities) in order to provide a centralized alliance which can support the urgent war campaigns against the Turks in Hungary. Or, from another point of view, to centralize the Catholic power in the Holy Empire as an elected Emperor, under cover of the war against the Turk in Hungary<sup>11</sup>.

It is not surprising that the next chapter *Della Francia* is also dedicated to suggestions leading to the final triumph of Spain. Among others, Campanella advises the 'Re Cattolico' to make the French king an elective one in order to reduce the power of the king by the territorial landlords. A constitution, which is to be avoided with respect to allies such as Poland, is preferable to diminish the potential of such powerful enemies as France. An elective king provides several benefits. For example, an elective king is generally not willing to expand his lands, because he knows very well that his sons are not his immediate successors, thus the family will not be able to keep the occupied territories, unless they chance to be persons of high, warlike spirit, as István and Zsigmond Báthory were<sup>12</sup>. One of the most important Campanellian conclusions, however, is that

8. «Si sforzi poi che il Transilvano sia confederato con Polacchi, o sia eletto re loro, egli o il Moscovito, perchè sendo quegli confine del Turco e natural suo nemico, sarà facile ad abbassarlo», ivi, p. 276.

9. This is an allusion to the Jesuit missions in the region such as that of Antonio Possevino. On these missions vd. *Epistolae et Acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus Principium Báthory (1571-1613)*, a cura di E. Veress, Budapest-Kolozsvár 1911; *Monumenta antiquae Hungariae*, 3 vols., a cura di L. Lukács S. J., Institutum Historicum S. J., Roma 1969-1981; *Antonio Possevino della Compagnia di Giesù, Transylvania (1584)*, a cura di E. Veress, Budapest-Kolozsvár 1913.

10. «Però dico che il Re deve sforzarsi di fare che l'Imperatore o il fratel Massimiliano col Transilvano o col Moscovito e polono a danni del Turco...», ivi, p. 242.

11. «Quando il re pretedesse occupare Germania, è necessario essere eletto imperatore, e passare in Ongheria sotto specie d'andare contra il Turco, e con questa occasione poi alla sprovvista umiliare i protestanti e le città imperiali, con gran prestezza, inanti che si possino unire, come fe' Carlo v», ivi, p. 243.

12. «E però [an elective king] mai acquista l'Imperatore di Germania né anco il re di Polonia, se non qualche re bellico, come fu Stefano e Sigismondo Battori, li quali, con speranza

if the future elected king of France were not similar to these 'bellicosi' Transylvanians, who are the exceptions, France would no longer be a threat to Spanish power.

«Assai abbiamo detto sopra dell'imperio del Turco, come egli aspiri alla signoria del mondo, e già si fa chiamare signore universale, come il re di Spagna cattolico, cioè universale, onde insieme si giocano il dominio dell'universo»<sup>13</sup>, so Campanella begins the chapter *Del Gran Turco e suo Imperio*, which focuses on the possible triumph of Catholic Spain over the Turk. One of the great advances of the Habsburgs is, according to the author, that they are connected by means of miraculous brotherhood and matrimonies. Meanwhile, the Turks are cruel to each other and the brothers are always in conflict amongst themselves. Of these miraculous matrimonies Campanella mentions that of the Prince of Transylvania, the Duke of Savoy, and the King of Poland, referring to the wives, Archduchesses Maria Christina, Catherina and Anna. Diplomacy in marriages is always urged by Campanella as one of the most efficacious means to unify the Habsburg House with other dynasties<sup>14</sup>. Another possibility to overcome the Turks is war, naturally, in which the battlefields of Hungary are of great importance. Besides other strategic steps suggested for allies all around the Turkish Empire involved in the 'congiura universale', Campanella proposes something that reflects the actual historical facts of the age of Zsigmond Báthory: «Muovere nel medesimo tempo l'Imperatore col Transilvano in Ongheria, e Polacco in Macedonia, Misia, ecc., di modo che non sappia il Turco dove prima soccorrere»<sup>15</sup>.

Without providing a thorough analysis of the above chapters, one recognizes that Campanella had some knowledge of Hungarian and Transylvanian history in the late 16th century. He knew about Zsigmond Báthory's coalition with Rudolph II and his marriage to Maria Christina as part of this diplomacy<sup>16</sup>. He

di lasciare successori i loro, hanno combattuto per l'acquisto di Prussia e d'altri paesi contro il Moscovito e Tartari», ivi, p. 260. It is worth to mention, that Zsigmond Báthory has never been elected as King of Poland, and in doing so he was not involved in these conflicts mentioned by Campanella.

13. Ivi, p. 320.

14. «La qual cosa è più propizia al re di Spagna, perchè i suoi figli non si perseguitano per tal paura come nemici, e già si vede che gli Austriaci son concordi mirabilmente tra loro per la fratellanza, per paura dell'altri Prencipi cristiani ed eretici... Che dove le donne austriache entraro per eredità abbino augmentato e cresciuto l'Imperio loro ognun sa, e dove entra un'Austriaca inclina gli animi dei mariti e vassali al Re nostro, come fa la moglie del Transilvano, del Duca di Savoia e del Re di Polonia, e son donne di gran valore, ma il Turco, dando le sue donne ai suoi schiavi e bassà, poco acquista fuori, se non fede da suoi», ivi, pp. 326-328.

15. Ivi, p. 330.

16. On the marriage and the coalition vd. K. Benda, *Erdély végzetes asszonya. Báthory Zsigmond-né Habsburg Mária Krisztierna*, Budapest 1986; L. Szádeczky, *Báthory Zsigmondné hitbéré*, «Századok», 1890; Carillo Alfonz jezsuita-atyá levelezése és íratai, 2 vols., a cura di V. Endre (Budapest 1906-1943); S. Szilágyi, *Carillo Alfonz diplomáciai működése*, Budapest 1877; L. Szilas S. J., *Der Jesuit Alfonso Carillo in Siebenbürgen. 1591-1599*, Roma 1966; *Okmányok és levelek az 1595-98-iki páragi alkudozások történetéhez*, a cura S. Szilágyi, «Magyar Történelmi Tár», vol. 23.; *Adalék Mária Krisztierna s Carillo Alfonz történetéhez 1598. és 1599-ben*, a cura di S. Szilágyi, «Történelmi Tár», 1878; K. Reisenberger, *Prinzessin Maria Christierna von Innenösterreich*, Graz 1882; L. Szádecz-

understood that the Turkish question in Europe must be solved, among others, on the battlefield in Hungary. Astonishingly, he was also aware of the strategy followed by the coalition, namely the war in Hungary against the Turks with two battlelines. Therefore, one assumes that he was well enough informed to incorporate some facts of the Long (or Fifteen Years) War into his eschatological scheme of the universal monarchy. It could also be a confirmation of this hypothesis that Campanella completed the different versions of the *Monarchia di Spagna* in parallel with the course of the Long War. As is now clear from Germana Ernst's research, the first version ('la prima stesura giovanile') was composed between 1593 and 1595, that is to say, during the initial years of the Long War, the second version (la versione ampia), on the other hand, was finished in 1598, in the very middle of the same war, which finally ended with the Peace of Zsitvatorok in 1606.

3. Before proceeding further to compare the scheme presented by the two versions of the *Monarchia di Spagna* and the *Dichiarazione*, it is necessary to give a very brief overview of the international 'public relations' of the Báthory court, in order to answer the question: what sort of image of Prince Zsigmond was provided by Báthory's propaganda in Italy?

For court representation in Hungary and Transylvania, the legendary Renaissance court of Matthias Corvinus, a leading center of Italian style humanism in Europe, was always the most influential model. The court of the Transylvanian Principality was in fact the direct successor of the royal court in Buda. Thus, the Báthorys were also engaged in the cultural continuity between their time and the period of Matthias. The court of the nearly 'italomaniac' Zsigmond was to a certain extent a culmination of this tradition. Zsigmond was fluent in Italian and always surrounded by Italian diplomats, intellectuals and artists such as the musicians, Gianbattista Mosto, Girolamo Diruta and Pietro Busto, the painter, Nicolò Greco or the architect, Simone Genga and his brothers. Notably, during the first successful phase of the Long War, Prince Zsigmond had promising political contacts with Mantova, Toscana and the Papal State<sup>17</sup>. The exact history of these intellectual and political connections is yet to be written<sup>18</sup>. Neverthe-

ky, Báthory Zsigmondné, «Századok», 1883; S. Szilágyi, *Egy nő a trónon*, in *Rajzok és tanulmányok*, vol. 1, Budapest 1875; E. Veress, Báthory Zsigmondné és a váradi kálvinisták, «Protestáns Szemle», 1898.

17. On the Mathias court vd. T. Klaniczay, *Mattia Corvino e l'umanesimo italiano*, Roma 1974. On cultural relations between Italians and Transylvanians vd. E. (Koltay-) Kastner, *Cultura italiana alla corte transilvana nel secolo xvi*, «Corvina», 1922, pp. 40-56; G. Bascapé, *Le relazioni fra l'Italia e la Transilvania nel secolo xvi. Note e documenti*, Roma 1931; E. Váradyi, *La figura di Sigismondo Báthory principe di Transilvania in documenti inediti e poco noti*, «Memorie dell'Accademia delle scienze in Bologna», classe scienze morali, Bologna 1960, vol. viii, pp. 165-190; T. Klaniczay, *Gli antagonismi tra Corte e Società in Europa Centrale (La corte di Transilvania alla fine del Cinquecento)*, «Cheiron», 1 (1983), pp. 31-58.

18. On the Báthory propaganda see currently T. Kruppa, *Legitimáció és propaganda Báthory Zsigmond udvarában*, Ph.D. diss., Szegedi Tudományegyetem s. a., capp. 1.2., 1.4. For a new, reliable source on cardinal András Báthory, nephew of István Báthory vd. I. Hom, *Báthory András*, Budapest 2002. By all means, among Campanella's acquaintances one finds the ne-

less, it is obvious that especially around the time of the successful campaign conducted by Báthory against the Turks in Valacchia, the propaganda network of the Holy Seat provided a series of pamphlets (e. g. *avvisi politici*) devoted to the new crusade of which, no doubt, Zsigmond Báthory was the protagonist<sup>19</sup>. Without going into details, one can mention three typical examples. The first is based upon a speech certainly given by Prince Zsigmond just before the battle of Tigraviste on 18 October 1595. In respect to Campanella's aims, it is particularly suggestive that Zsigmond regarded their fight against the Turks as a final war restituting the Sacred Times: «*Hora, perche co'l favore, et aiuto di Dio andiamo facendo trofei delle spoglie de' nemici, restaurando i sacri Tempii, che già erano fatti postribili, et facendo, et riducendo in libertà i nostri amici, et Christiani, anzi dirò i nostri consanguinei; lodiamo l'eterno Iddio da cui nasce ogni vittoria, et ogni bene*»<sup>20</sup>. The other example is a pamphlet consisting of an exchange of letters between Mohamed III and Prince Zsigmond<sup>21</sup>. What is strikingly important in this pamphlet is that it introduces Zsigmond as the ideal Christian sovereign, who – being a «*Cavaliero di Giesù Christo*» and so the elected propagator of the holy faith – has the right to destroy the power of the Turkish Emperor, the ruler of all the infidels. The answer to Mohamed supposed to be written by Zsigmond is in fact one of the best manifestations of that personal devotion, which was inspired partly by Italian Jesuit instructors during Zsigmond's formative years<sup>22</sup>. The third contemporary document is a speech delivered by Girolamo Frachetta, one of the most important supporters of the Báthory representation outside Transylvania. He wrote four 'orazioni' to Zsigmond, and a couple of others to all the influential leaders of his age propagating Zsigmond's

phew of pope Clement VIII, Cinzio Aldobrandini, whose brother, Gianfrancesco was the general of the papal troops participating in the Long War and persistently supported the campaign against the Turk in Rome. On Cinzio vd. e. g. *Prima delineatio*, in Firpo, *Processi*, pp. 110, 142-143. Moreover, the Mantovan duke, Vincenzo Gonzaga was also involved in the Long War as well as the Toscan Silvio Piccolomini, whose soldiers earned distinction in the famous battle of Tigraviste.

19. Zsigmond Báthory, *A Voi Sultan Mahumeth Othomano manda molta salute...* (In fine: Data in Alba Giulia il 18 novembre 1595. s. l. s. a.); consulted copy in the National Library of Hungary (OSzK: App. H. 2573 [=RMK III 868a]); Id., *Oratione del Serenissimo Sigismondo Battori Prencipe di Transilvania... Fatta il giorno dell'ultima rotta data da Lui à Sinam Bassà: Alla presenza de' suoi Capitani, et Soldati; lodandoli delle passate, et inanimandoli à nuove Imrese: Et la magnificenza sua verso il suo Esercito. Tradotta fedelmente*, Verona, per Pietro Diserolo, 1595 (OSzK: App. H. 555 [=RMK III 862a]); *Lettera di Mahumet Terzo. Scritta al Sereniss. Sigismondo Battori, Prencipe di Transilvania, Moldavia, Vallachia... Tradotta di lingua Turchesca in Italiana. Con la risposta di esso Sereniss. Prencipe al detto Imperador de' Turchi. Stampata in Perugia, Con licenza de' Superiori. Et di nuovo in Macerata, Appresso Sebastiano Martellini, 1596* (OSzK: App. H. 603. [=RMK III 878b]) Another version of Mohamed III's letter were published in Roma by Gabbia in 1595 (vd. OSzK: Röpl. 358); Zsigmond Báthory, *Le segnalate vittorie ottenute dal... principe di Transilvania contra Turchi, dalli 22 Novemb. sino alli 12. Decemb 1595. La presa di Tergovizza...*, Verona, per Francesco dalle Donne, 1595 (OSzK: App. H. 579).

20. *Oratione del... Sigismondo Battori...*, cit., f. 3r.

21. *Lettera di Mahumet Terzo*, cit.

22. On 'personal devotion' cfr. Kruppa, cit., cap. 1.1.

activities and seeking moral, financial and military aid for the Transylvanian sovereign<sup>23</sup>. The speech prepared for the Spanish King, Philip II, is probably the most concise contemporary formulation of the Báthory case, mentioning all the key topics inaugurated by the international propaganda a couple of years before Frachetta's publication:

Al Transilvano deve Vostra Maestà dar aiuto, si per esser congiunto in nodo di matrimonio coll'Archiduchessa Maria sua nipote, si per il zelo et per il valore, che in lui risplendono, si per esser collegato con Cesare, et si per haver tirato adosso di se tutte l'armi del Turco, et lasciato libero il campo all' Imperatore di far la guerra offensiva; onde è seguita la presa di Strigonia, di Pertina, di Vicegrado, et d'altre fortezze, la dove forse se egli non fosse stato, ò se havesse preso l'armi a favor del Turco, si come era tenuto per obbligo, et ragione di Vasalaggio, et coll'essercito di Sinam si fossero congiunti etiandio il Vallaco, e il Moldavo, che erano similmente obligati, a quest' hora la Boemia saria perduta, non che l'Ungheria, et l'Austria. Tali, et tanti sono stati i disordini, ò per mancamento di danari, ò per altro, nell'armi Cesare, dimaniera che si può dire, che questo generosissimo Prencipe habbia guerreggiato, et guerreggi, et per l'Imperatore, et per la Maestà Vostra, et per tutti i Potentati Christiani. Qual sia il valore, qual la pietà di lui, non può essere che Vostra Maestà nol sappia, poiche il grido delle sue heroiche, et gloriose attioni, è passato hoggimai sino a gli Indi; risonando d'ogni intorno il nome di Sigismondo. Mosse egli l'armi contro il Tiranno de' Turchi dell'istessa età di ventitre anni, che Alessandro Rè de' Macedoni passò in Asia, ma non già come quello, per cupidigia di gloria, ò per ambizione di dominare; ma per semplice zelo di essaltar la fede di Christo<sup>24</sup>.

Having read some of the contemporary publications, even without a detailed survey of this propaganda network, one can affirm that in the Italian peninsula many short prints devoted to the Long War circulated with manifest political aims. These provided the contemporary representatives of the Catholic Renewal in the region with a tantalising image of the Transylvanian prince. Furthermore, as will be demonstrated below, it is possible that Campanella would have regarded this image as one of the underlying sources of prophetic evidence, that is, a sign of the imminent Second Coming of Jesus Christ.

23. Girolamo Frachetta, *Oratione prima... al Re Cattolico per essortare Sua Maestà ad aiutare il Prencipe di Transilvania nella guerra contra il Turco...* Mandata dall'Autore alla Maestà Sua a di 2. di Febraro 1596 et publicata per Bernardino Beccari da Sacile. In Roma, per Nicolò Mutio 1597 (OSzK: Ant. 2966/5); Id., *Oratione prima al serenissimo Sigismondo Battori prencipe di Transilvania... mandata... 1595*, a cura di Bernardino Beccari, Roma, per Nicolò Mutio, 1595 (OSzK: Ant. 2966/1). In this colligatum one finds published versions of further three 'orazioni' of Frachetta written to Prince Zsigmond and sent between 1595 and 1596 (vd. OSzK: Ant. 2966/2-4). Three of this four speech were republished by Girolamo Discepolo vd. G. Frachetta, *Tre orationi al... Sigismondo Battori, prencipe di Transilvania*, Verona, 1596 (OSzK: App. H. 590); Id., *Il primo libro delle orationi nel genere deliberativo... scritte da lui a diversi prencipi per la guerra contra il Turco*, Roma, ad instanza di B. Beccari stampato per N. Mutii, 1598 (OSzK: App. H. 1938 and OSzK: Ant. 5893). On Frachetta in general vd. A. E. Baldini, *Girolamo Frachetta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49, Roma 1997, pp. 567-573.

24. *Oratione prima di Girolamo Frachetta*, cit., f. 3v.

4. In the fourth chapter of the *Monarchia di Spagna*, a prophetic scheme of the final war between the Spanish King and the Ottoman Emperor is outlined, namely the one among others based on the fifth vision in the fourth (apocryphal) book of Ezra. Accordingly, the final period of sacred history before the thousand years reign of the Saints and the Church led by Jesus Christ is symbolized as an eagle divided into three heads; that of the «occidentale di Germani» on the right, the «orientale de Turchi e Saraceni» on the left, and the «constantinopolitano» in the middle. As Campanella argues, from 1453 henceforth the Constantinopolitan has been devoured by the Turkish, and if the Spanish King would be the Emperor, the German head must devour the Turkish head as well, at the end<sup>25</sup>. To Campanella's mind, this formula agrees to the astrological prognosis of Antonio Arquato, which predicts the imminent decay of the Turkish Empire<sup>26</sup>. As indicated in the *Monarchia di Spagna*, this will happen 'per la via d'Ungheria'. Given that Arquato wrote his work in the fifteenth century and dedicated it to Matthias Corvinus – who himself, continuing his father, János Hunyadi's, success, has been one of the greatest enemies of the Turks –, one must reconsider Campanella's remark on Hungary<sup>27</sup>. As for the context of the

25. «Dico dunque che il fine delle monarchie è già venuto, e che ogni cosa ha da venire all'imperio de santi e della Chiesa, il che sarà finite le quattro monarchie e morto l'Antichristo, che durarà tre anni e mezzo, secondo Lattanzio, S. Ireneo, Tertulliano, Origene, Vittorino, S. Bernardino, l'abate Gioachino, Dante, Petrarca e altri teologi, filosofi, profeti e poeti, come altrove dichiarai. E già la statua di Daniele è finita, e le quattro bestie, e le tre ebdomade, e le dodici penne dell'aquila del quarto libro d'Esdra finendosi nell'imperio romano, il quale, <secondo il medesimo>, essendo imperio babilonico, per successione fu diviso in tre capi: primo, destro, che è l'occidentale di Germani, e il sinistro, che è l'orientale de Turchi e Saraceni, e nel mezzo, che è lo constantinopolitano, che così s'interpreta dalle Scritture destro e sinistro, secondo Mosè e non secondo Aristotele. Or di questi tre capi, come il medesimo profeta dice, il sinistro, che è lo turchesco, divorò quel di mezzo, che è lo constantinopolitano, a tempo di Macometto II. Resta, per il medesimo profeta, che il destro occidentale, che è il germano, divori il sinistro, che è il Turco...», *Mon. Spagna*, pp. 24-26. Cfr. T. Campanella, *Secunda delineatio defensionum*, in Firpo, *Processi*, p. 190: «... caput sinistrum vincetur a dextro, idest Turca ab imperatore Germano, si eligeret rex Hispaniarum imperator, quod fatale esse in Carolo v patuit».

26. «... e a questo accorda l'astrologia di Arquato, che per la via d'Ungheria il Turco patirà roina, sendo diviso in due figli suoi l'Imperio della sua Luna nel decimoquinto Imperatore, quando la Luna in due corna comincerà a scemare, che sempre prima è cresciuta, e questo est sidus terribile, e li porci di Caramania detti da Esdra, ed è chiaro che chi affligerà l'imperio del Turco sarà signore del mondo», *Mon. Spagna*, p. 26. Mohamed III was the 13th Sultan (1595-1603), the 15th was Osman II (1618-1622).

27. Antonius Torquatus, *De eversione Europae prognosticon... ad... Matthiam regem Ungarorum anno... 1480 conscriptum et ab eodem anno usque ad 1538 durans*, Vienna 1534 (OSZK : App. H. 260). Arquato's original manuscript is now considered as a lost Corvina (Fógel E 120). Vd. J. Balogh, *A művészeti Mátyás király udvarában*, 2 vols., Budapest 1966. I. vol. p. 657. Cs. Csapodi, *The Corvinian Library. History and Stock*, Budapest 1973, p. 665 (Studia Humanitatis, I). On Arquato vd. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 299-301. It is still unclear whether Arquato was a member of the Matthias' court in Buda as was maintained by L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1934, vol. IV, pp. 467-473. Campanella in the *Dichiarazione*, cit., p. 103, called him «uno astrologo, domino Arquato ongaro», probably not by chance.

*Monarchia di Spagna*, Arquato's prognosis at the end of the sixteenth century must refer to the war in Hungary between the allies of the Holy League (such as Rudolph II and Prince Zsigmond) and the Turks. In so doing, the final war resulting in Spanish domination over the World is a war between the Habsburgs and the Ottomans strongly dependent on the liberation of Hungary.

Nevertheless, this formula became much more evident in the Calabrian scenes of the *Dichiarazione*. As mentioned, Campanella hung on the wall of his chamber three effigies; Philip III, Mohamed III and Zsigmond Báthory. In my opinion, this fact refers to a much more clear-cut scheme than those in the two versions of the *Monarchia di Spagna*. Namely, for a short period the final war between the heads of the prophetic eagle depended for Campanella on Zsigmond Báthory, that is to say, upon the triumphal 'Knight of Jesus Christ'.

## IL RINASCIMENTO NELLE BIBLIOTECHE DEL MONDO\*

## I.

BURNDY LIBRARY (CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS)  
E DIBNER LIBRARY (WASHINGTON)

Bern Dibner, insolita figura di ingegnere, capitano d'industria, bibliofilo, filantropo, mecenate e storico della scienza, nacque in Ucraina nel 1897 ed emigrò negli Stati Uniti nel 1904. Laureatosi in ingegneria al Polytechnic Institute di New York nel 1921, nel 1924 fondò la Burndy Engineering Company, specializzata in connettori elettrici (Dibner escogitò di suo un connettore universale). La storia vuole che l'interesse per l'evoluzione della scienza e della tecnica venisse instigato in Dibner dalla lettura del libro *Men and machines* pubblicato nel 1929 da Stuart Chase. Galeotto fu il libro, è proprio il caso di dire. Ne nacque una passione travolgente per Leonardo da Vinci e la tecnologia rinascimentale (di cui fa testo il libro *Leonardo da Vinci, military engineer* (1946, ristampato nel 1969) e il saggio *Leonardo da Vinci, prophet of automation*). A partire dal 1936, anno in cui si iscrisse all'Università di Zurigo per perfezionare la sua conoscenza in arte e scienza del Rinascimento, Dibner cominciò a collezionare fonti primarie che avessero attinenza con la scienza e la filosofia della natura in età moderna. Pur continuando a lavorare a tempo pieno alla guida della sua compagnia, l'ingegnere riuscì a trovare l'energia e il tempo necessari per pubblicare un discreto numero di articoli e libri di storia della scienza, articoli e libri che spaziano dall'ingegneria rinascimentale agli esperimenti settecenteschi sull'elettricità, dallo sviluppo della telegrafia al magnetismo. Più strettamente legati alla scienza rinascimentale sono i volumi *Moving the obelisk* (1950) e *Agricola on metals* (1958). Significativa testimonianza del duplice interesse di studioso e collezionista è il libro *Heralds of science* (1955), una scelta di duecento libri che, a parere di Dibner, furono particolarmente determinanti nel segnare lo sviluppo della scienza.

Risultato immediato di un tale fervore di studi fu la formazione e rapida crescita di una ricca biblioteca privata. Nel 1941, Bern Dibner fondò ufficialmente la Burndy Library, istituzione espressamente dedicata alla promozione degli studi di storia della scienza. Nel 1964 il fondo era già salito a quarantamila volumi e, al fine di dare adeguata sistemazione alla biblioteca in continuo sviluppo, una nuova sede venne istituita a Norwalk in Connecticut. Nel 1974 Dibner donò un quarto della Burndy Library alla Smithsonian Institution di Washington al fine di costituire un primo nucleo per un istituto di ricerca in storia della scienza. La bibli-

\* Alla scheda di Guido Giglioni ne seguiranno altre, nei prossimi fascicoli di «Bruniana & Campanelliana». Le schede saranno redatte da diversi studiosi e si propongono di segnalare fondi di particolare interesse per la ricerca sulla cultura del Rinascimento e della prima età moderna.

teca, che ha sede nel National Museum of American History, venne inaugurata nel 1976 con il nome di Dibner Library of the History of Science and Technology. L'originaria Burndy Library rimase a Norwalk. Nel 1988, alla morte di Dibner, la biblioteca si spostò a Cambridge, nel Massachusetts, e divenne parte integrante del Dibner Institute for the History of Science and Technology. Il Dibner Institute è affiliato al Massachusetts Institute of Technology.

Le due biblioteche originatesi dalla collezione privata di Dibner, l'una a Washington e l'altra a Cambridge, rappresentano una non trascurabile risorsa per lo studioso di scienza e filosofia naturale rinascimentale. La Dibner Library di Washington, ad esempio, custodisce una delle quattro copie esistenti della *Figuratio Aristotelici Physici auditus* (1586) di Giordano Bruno, insieme al *Cantus Circaeus* (1582) e allo *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), del quale si conoscono ventinove esemplari. Meno rara, ma non meno importante è una copia del *De umbris id earum* (1582), elegante e raffinata stampa bruniana, conservata nella Burndy Library di Cambridge. La nota dominante delle due biblioteche rimane naturalmente lo specifico indirizzo di storia della scienza impresso dal suo fondatore: tecnologia, ingegneria, metallurgia, chimica, arti della navigazione, matematica e astronomia. Ma ciò non ha impedito a Dibner di rivolgere i suoi interessi in innumerevoli altre direzioni. La passione antiquaria si è concretizzata in una raggardevole collezione di incunaboli, di cui è specialmente ricca la Dibner Library. Tra i più di trecento esemplari figurano l'*Opera Graece* di Aristotele, nella splendida edizione di Aldo Manuzio (1495), il *De rerum natura* di Lucrezio (1486), l'*Historia naturalis* di Plinio (1469), il *Liber elementorum* di Euclide (1482), il *Liber Canonis* di Avicenna (1490) e il *De re militari* di Roberto Valturio (1472). Inoltre, come ogni studioso di Rinascimento sa bene, i trattati cinquecenteschi d'argomento scientifico non si possono facilmente separare da quelli di natura più propriamente metafisica e magica. Dibner nutriva una speciale passione per la storia del magnetismo. Per questa ragione le due biblioteche abbondano di testi relativi al tema dell'attrazione, sia essa astrale, occulta, meccanica e fisiologica. Vi si trovano non solo il classico *De magnetе* di William Gilbert (1600) e il *The new attractive* di Robert Norman (1596), ma anche le opere di Fracastoro, Fernel, e Della Porta. Né l'astronomia è scindibile dall'astrologia. Tommaso Campanella fa bella mostra di sé tanto a Washington che a Cambridge – tra gli esemplari più significativi il *De sensu rerum et magia* (1620, 1637), l'*Apologia pro Galileo* (1622) e gli *Astrologicorum libri VII* (1630). Lo stesso dicasi delle competenze astrologiche e matematiche di Girolamo Cardano (oltre ai popolari *De subtilitate* e *De varietate*, lo studioso può disporre della *Practica arithmeticæ* (1539), dei due libelli d'argomento astrologico (1543), l'*Ars magna* (1545), il famoso commento al *Quadrupartito* di Tolomeo (1555) e l'*Opus novum* (1570).

Nonostante le notevoli somiglianze che accomunano le due collezioni (si tratta pur sempre delle originarie biblioteche di lavoro di un uomo interessato all'indagine delle dimensioni pratiche e tecnologiche del sapere scientifico), si possono tuttavia individuare dei tratti distintivi per ognuna delle due biblioteche. La Dibner Library di Washington contiene una maggior quantità di cinquecentine, oltre alla suddetta preziosissima collezione di incunaboli, una delle maggiori nel mondo. La Burndy Library di Cambridge è maggiormente specializzata in testi cinquecenteschi di geometria e matematica, anche grazie alla recente acquisizione della biblioteca personale del matematico Vito Volterra (1860-1940), dona-

ta dal governo italiano. Lo studioso di Euclide può trovare una ricca messe di edizioni e traduzioni a partire dal Rinascimento. Notevole anche il *Della nuova geometria* (1587) di Francesco Patrizi. Da segnalare una copia del commento di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele ricca di annotazioni manoscritte in Greco. La Burndy Library possiede inoltre tutta una serie di interessanti trattati e opuscoli cinquecenteschi, alcuni dei quali assai rari, relativi al famoso spostamento dell'obelisco dal Circo di Nerone in piazza San Pietro, attuato sotto la direzione dell'ingegnere Domenico Fontana nel 1586.

Chi fosse interessato a saperne di più e a consultare i cataloghi delle due biblioteche può visitare i rispettivi web-sites (<http://dibinst.mit.edu>; <http://www.sil.si.edu/libraries/Dibner>) oppure contattare direttamente il personale, caratterizzato da squisita gentilezza e competenza:

Benjamin Weiss  
Curator of Rare Books  
Burndy Library  
Massachusetts Institute of Technology  
38 Memorial Drive  
Cambridge, MA 02139

Ronald Brashear  
Head of Special Collections  
Dibner Library  
12<sup>th</sup> St. and Constitution Av. nw  
National Museum of American History 1041  
Smithsonian Institution  
Washington, DC 20560

GUIDO GIGLIONI

## NOTE ON ORAZIO MORANDI

Although the internationally influential astrologico-political think that Orazio Morandi ran in Rome during his time as abbot of the Vallombrosan monastery of Santa Prassede in the 1620s is becoming more widely known, there is still much to learn. I recently came across a bit of evidence concerning Morandi in the 1629 edition of Andreas Argoli's *Novae Caelestium Motuum Ephemerides* for 1620-1640 published at Rome by Guglielmo Faciotto. In addition to the tables, Argoli's book also contains an extensive astrological introduction entitled: *Astronomicorum libri tres, in quibus plurima scitu necessaria, et periucunda tractantur...* Morandi was the primary reviewer of the book under Niccolò Ridolfi's watch as Master of the Sacred Palace, the primary censor of books published in Rome. Here is a complete transcription of the imprimatur:

Imprimatur,  
Si videbitur Reverendiss. P. Magistro Sacri Palatii Apostolici.  
A. Eps Bellicastr. Viceregens.

De mandato Reverendiss. Patris, et Domini Fr. Nicolai Rodulfi Sacri Palatii Apostolici Magistri. Ego infrascriptus accurate consideravi, et perlegi diligenter libros tres Astronomicorum, et Ephemeridas [sic] Andreae Argoli, et quia nil continent, quod fidei dogmatibus, aut decretis de Impressione librorum praepositis aduersetur; Censerem licentiam impertiri posse, ut Imprimatur. Datum in Monasterio S. Praxedis de Urbe die 4. Octobris 1628.

Ego Don Horatius Morandius Congregationis Vallisumbrosae Monachus, et Abbas, ita censebam, et in fidem propria manu subscribebam.

Imprimatur.  
Fr. Hyacinthus Lopus Magister, et Socius Reverendissimi Patris Fr. Nicolai Rodulphi Sacri Palatii Magistri, ac totius Ordinis Praedicatorum Vicarii Apostolici.

This evidence places Morandi in an official capacity within the curial establishment at Rome, reviewing books on his area of expertise, the science of the stars, namely, astrology and astronomy. Argoli – professor of mathematics at the University of Rome (La Sapienza) in the 1620s, and at Padua from 1632-1656 – was himself a frequent visitor at Santa Prassede.

H. DARREL RUTKIN

M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris 2001 («Fondements de la Politique»), 1044 pp.

Opera di grande erudizione e di solida ricerca storica, il volume di Turchetti resterà a lungo sugli scaffali di tutti coloro che vorranno occuparsi di un tema così affascinante come le concezioni del potere ‘assoluto’ e delle ‘resistenze’ a cui esso ha dato luogo. Con la giusta preoccupazione di non darci un libro ‘a tesi’ e di rifuggire da facili schematismi, Turchetti ha scelto di mantenersi aderente alle complicate vicissitudini che caratterizzano la storia di un oggetto così complesso, non esitando a mutare ‘punti di vista’, quando questo era necessario per rendere giustizia alla varietà delle dottrine trattate. «La preoccupazione del ricercatore – scrive l’autore – è stata di presentare, secondo le sue possibilità, l’insieme dei problemi in modo da cambiare di punto di vista nel corso del racconto, dando a ogni interlocutore la facoltà di presentare le proprie ragioni e in modo da considerare come ammissibili anche le posizioni più opposte» (p. 17). Il Prologo ci avverte, del resto, che scopo dell’opera è stato quello di «dosare oggettività e soggettività»: dosaggio «per il quale non esiste ricetta definitiva» essendo comunque impossibile eliminare la seconda a tutto vantaggio della prima. Per questo, i presupposti ‘di valore’ sottesi alla ricerca sono onestamente dichiarati fin dalle pagine introduttive, laddove Turchetti rifiuta quella che egli ritiene una posizione pericolosa: il ‘relativismo storico’, che sarebbe il frutto di una cultura iperstoricistica tesa ad accentuare la dipendenza (e quindi la contingenza) dei ‘valori’ rispetto alle situazioni storico-sociali. Contro questo pericolo, il miglior ‘correttivo’ sarebbe il riconoscimento di ‘valori’ che «riguardando l’integrità della vita umana... rimangono universali nel tempo e nello spazio». Come dichiara l’autore (p. 15): «Sono i valori che Sofocle esalta nell’*Antigone* e sui quali Aristotele fonda tutto un sistema nella sua *Politica* e nell’*Etica Nicomachea*; sono quelli che ispirano a Cicerone il dialogo *De officiis* e a Seneca le *Lettere a Lucilio*; il cristianesimo li illumina di luce nuova e i giuristi cercano di formalizzarli nel *Corpus juris civilis*; questi valori infine costituiscono i principi del diritto naturale e del diritto delle genti, magnificati dalle discussioni dei filosofi del xvii e xviii secolo; hanno traversato le epoche per giungere sino a noi sotto la forma di diritti dell’uomo e di diritti umanitari». Cercarne una definizione sintetica ed esaustiva sarebbe impossibile, ma l’autore non rinuncia a condensarli in una frase di grande efficacia, desunta dal grande umanista teorico della tolleranza religiosa, sovente in polemica con Calvino e nemico di ortodossie imposte, Sébastien Castellion: «La vita di un uomo è sempre la vita di un uomo».

La storia del concetto di tirannia (a cui l’autore è pervenuto dopo molti anni di ricerche sulla storia della tolleranza nell’età moderna) rivela dunque, come in trasparenza, invarianti e costanti, così come in positivo la storia dell’opposizione alla tirannia manifesta il permanere di lunghissima durata di quella ‘dimensione etica’ (il nucleo basilare dei diritti umani) che è la vera chiave di lettura dell’opera. È impossibile qui dare conto, in tutta la sua ricchezza, dei contenuti dell’opera che si presenta non come una storia dei tiranni e dei loro oppositori,

bensì di ciò che è stato pensato e detto sulla tirannia e sul tirannicidio, ‘dall’antichità ai nostri giorni’. Potremo soffermarci su qualcuno degli snodi più importanti, nella prospettiva della storia del pensiero moderno.

Com’è noto, la trattazione aristotelica della tirannia assunse per i medievali e i moderni un valore paradigmatico. Turchetti nota con precisione che per Aristotele i tratti principali del tiranno sono la ricerca del vantaggio personale e l’arbitrio, mentre per i sudditi saranno l’assenza di consenso e la privazione della libertà. Questi caratteri vanno a definire una parte cospicua del nucleo invariante dell’oggetto ‘tirannia’, entrano a comporre l’essenza. Tale atto fondativo è tanto più importante in quanto differenzia la tirannia da altre forme di governo ‘assoluto’ con le quali essa è venuta confondendosi. Al filosofo di Atene si deve infatti il merito di aver tracciato una chiara distinzione rispetto al governo dispotico (esemplare il caso del *pater familias*, che esercita il suo potere su persone non libere, cioè i membri della famiglia e gli schiavi). Questo termine ‘dispotico’ porrà molti problemi ai traduttori medievali della *Politica*: Guglielmo di Moerbeke conierà un equivalente latino, *despoticus*, mentre Oresme ricorrerà al francese *despotique* e Le Roy, autore della prima grande traduzione umanistica francese della *Politica*, userà la parola *seigneuriale*. Sulla stessa strada si porrà Bodin, mantenendo la distinzione che sarà invece oscurata allorché Montesquieu userà la parola *despotisme* come equivalente di tirannia. Poiché molte delle discussioni illuministiche avranno come referente implicito l’assetto della monarchia francese *d’ancien régime*, si comprende proprio come tra la fine del ’600 e la prima metà del Settecento sia andata di fatto perduta una distinzione, non solo terminologica, ma anche concettuale, che era rinata con l’ingresso dei testi aristotelici in Occidente e si era mantenuta ben chiara almeno sino a Bodin (o Hobbes: questi, benché avesse rinunciato ad usare il termine di tirannia, differenziò tuttavia il monarca che governa con il consenso dei sudditi da quello che si è fatto padrone delle loro vite per diritto di conquista, al modo in cui il signore è proprietario della vita di coloro che gli sono asserviti – governo, quest’ultimo, che Hobbes chiamò appunto governo ‘dispotico’).

Nella prima età moderna, accanto a More ed Erasmo domina la figura di Machiavelli. È ad una lettura ‘repubblicana’ del *Principe* che l’autore si attiene: «l’intenzione pedagogica di Machiavelli non cessa di accompagnare la sua ironia sorniona, che egli dissimula cercando di essere oggettivo e rigoroso, ma riuscendo ad essere nello stesso tempo tanto rigoroso quanto ignobile a volte nel suo cinismo. Da lettore attento di Aristotele, egli ha dovuto sorridere servendosi dello stesso artificio retorico usato dal suo antico maestro che, dando al tiranno dei consigli per mantenere la tirannia, aveva contemporaneamente fornito al lettore disingannato i segreti, gli antidoti, per sventare la tirannia. Non si saprebbe parlare di un machiavellismo morale in politica senza attirarci il biasimo universale, ma chi potrebbe giurare che non esiste affatto in politica una morale profondamente machiavellica?» (p. 355). Con la Riforma, al centro dell’attenzione ritornano i due grandi pilastri della concezione cristiana della politica espressi rispettivamente dalla massima di Paolo («nulla potestas nisi a Deo») e di Pietro («meglio obbedire a Dio che agli uomini»). I due capitoli su *Riforma e resistenza* (pp. 374-417) e su *Tirannomachi e monarcomachi* (pp. 418-442) illustrano come i due principi potessero variamente combinarsi dando luogo a soluzioni teoriche duttili e complesse. Le grandi figure dei riformatori (Lutero, Melantone, Zwingli,

Calvino, Knox) ricevono adeguata luce da un'analisi interna dei loro scritti, congiunta all'esame dei diversi contesti politici, sociali, ecclesiastici in cui essi presero forma. Turchetti osserva correttamente quanto il nome di 'monarcomachi' (coniato da Barclay) sia «ingannevole, per quanto affascinante e non privo di eleganza», poiché gli autori in questione combatterono non la monarchia in quanto tale, bensì solo «quella che degenera in tirannia»: dovrebbero propriamente essere considerati 'tirannomachi'. Dalla trattazione emerge che i grandi autori protestanti e ugonotti furono piuttosto i teorici della disubbidienza, della resistenza che non del tirannicidio in senso stretto, quale invece lo raccomanderebbero scrittori cattolici (Mariana, Boucher) o lo praticheranno i funesti sicari della Controriforma, come un Jacques Clément o un Ravaillac.

Nel gioco delle continuità di lungo periodo e delle cesure rappresentate da grandi personalità dotate di forte originalità, è senz'altro al filone della discontinuità che si dovrà ascrivere l'opera di Thomas Hobbes. A quest'ultimo si deve un indubbio rivolgimento, con la dissoluzione del concetto stesso di 'tirannia', a cui viene riconosciuta sì una funzione valutativa (chiamiamo 'tiranno' il re di cui non ci piace il governo), ma non denotativa, riferendosi comunque ad una forma di sovranità assoluta, che non è certo minore neppure nel caso di un sovrano 'legittimo', sia esso un monarca, un'aristocrazia o una democrazia. Come bene mette in luce Turchetti, Hobbes «si oppone alla tradizione aristotelica che considera l'uomo come un 'animale politico', ma si oppone anche alla tradizione che differenzia il re dal tiranno. Le due idee gli sembrano strettamente legate» (p. 593). Con pagine chiare ed esaurenti su «diritto di conservazione e diritto di autodifesa» l'autore mostra come Hobbes, pur autorizzando una disobbedienza del singolo quando è in gioco la sua stessa conservazione, «nega tuttavia al popolo ogni diritto di resistenza al sovrano che non abbia adempiuto ai suoi impegni e alle sue promesse». Si potrebbe affermare che la critica classica e umanistica della tirannia cade sotto i colpi di una duplice refutazione da parte di Hobbes: innanzitutto sotto le obiezioni dettate dal realismo politico moderno (di ascendenza machiavelliana) e rivolte contro una concezione del bene comune come superiore e separato rispetto agli interessi dei singoli. Se Aristotele aveva distinto tra le forme corrette di governo e quelle corrotte a seconda che i reggitori perseguissero il vantaggio comune o quello loro personale, Hobbes ritiene invece questa distinzione irrealistica, contrastando essa con i dati della natura umana, sempre auto-interessata. Pertanto la forma di governo migliore non sarà quella 'disinteressata', ma piuttosto quella che meglio riesce a coniugare 'bene privato' e 'interesse comune'. Ma la concezione umanistica cade anche sotto le obiezioni dettate da una più attenta analisi della logica immanente alla sovranità: quest'ultima, come non ammette limitazioni nel suo effettivo esercizio, così non lascia spazio né a controlli né a resistenze da parte dei sudditi, dei corpi intermedi, dei ministri o delle assemblee.

Per molti versi, il volume può dunque essere visto come un atto di risarcimento che reinstalla il concetto di 'tirannia' al centro della storia del pensiero politico, non solo moderno ma anche contemporaneo, dopo che il gesto hobbesiano aveva aperto la via al suo progressivo nascondimento, sino a giungere all'obliterazione. Questa scelta di Turchetti (che come si è visto non è priva di presupposti teorici) consente di mantenere la promessa iniziale, di restituire per quanto possibile la parola 'agli autori'. Non ultimo fra i meriti dell'opera vi è

quello di fornire la silloge più vasta e completa dei luoghi in cui il problema della tirannia è affrontato: l'imponente documentazione testuale trascelta, ragionata e commentata non ha l'eguale per finezza e dovizia. Accanto a questo potente supporto infratestuale, gli inquadramenti (per epoca, per tradizioni di pensiero politico, per contesto politico-culturale), le presentazioni dei periodi e dei temi, le informazioni bibliografiche ricche e puntuali fanno del volume uno strumento di lavoro utilissimo per chiunque voglia addentrarsi in una storia più che bimillenaria. I giudizi storici evitano sia l'irenismo generico sia le parzialità, mantenendo sempre una buona misura di equilibrio e di obiettività. Dando prova di onestà intellettuale, Turchetti esibisce in modo piano e garbato il proprio punto di vista, differenziando per stile e per posizione (in apertura o in fine del paragrafo) le sue valutazioni dalla parte propriamente espositiva. Poiché alla cultura italiana manca tuttora un'opera di riferimento che abbia la stessa autorevolezza e ricchezza di contenuti, sarebbe davvero auspicabile che qualche editore ne proponesse la traduzione nella nostra lingua onde assicurarne una più ampia circolazione.

GIANNI PAGANINI

\*

N. L. Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden, Boston and Köln 2002, x-502 pp.

Il genio è una di quelle categorie dello spirito che oggigiorno giacciono nel più totale discredito, e verrebbe da dire: a ragione e meno male. L'ubriacatura di soggettivismo – più o meno trascendentale – a cui ci hanno abituato una certa ipereccitata sensibilità settecentesca prima, e una torbida *Stimmung* romantica poi, ha finito per renderci da tempo stucchevoli i deliri del genio. Celebrata in pellicole e bellettristica di largo consumo, la *beautiful mind* è divenuta una nozione irritantemente scontata e confortante, catalogata in antologie del canone occidentale. Ci fu però un tempo in cui il tema della diversità eccezionale e del *deinōs* inquietante non si erano ancora caricati di egotismo maniacale e pomposo pretese vaticinatorie, né l'eccezione alla regola era stata schedata come tara patologica dai luminari positivistici. Nel Rinascimento, la formazione della soggettività si trovava, in un certo senso, ai suoi albori, e recava con sé i tratti inquietanti che sempre accompagnano l'emergere della novità. Prima di diventare *beautiful*, la *mind* del genio soleva essere destabilizzante, immorale (o per lo meno al di là del bene e del male), sicuramente non bella, meno che mai rassicurante. Vanno quindi a maggior ragione apprezzati nell'autore di questo ponderoso volume sul concetto di genio nel Rinascimento il coraggio intellettuale e lo sforzo di passare in rassegna una mole immensa di letteratura e materiali relativi ad una nozione fuori moda e politicamente assai poco corretta.

Il tema conduttore del libro di Brann è il progressivo dissolversi della precaria ma fortunata sintesi ficiiana di immanentismo umoralistico e trascendenza platonica, di natura e sovrannatura, di ragione e fede. La teoria ficiiana del genio rappresentò un autentico miracolo di ingegneria ermeneutica, penetrazione spe-

culativa, sconfinata erudizione e sensibilità umanistica, capace come fu di tenere assieme il latente materialismo delle dottrine mediche e pseudo-aristoteliche con lo spiritualismo della tradizione neoplatonica. I colpi più seri all'elegante edificio ficiniano, squisito esempio di primo rinascimento quattrocentesco, provennero dalle tendenze naturalistiche di ascendenza aristotelica, dalle rinate correnti scetiche, e dallo sperimentalismo di matrice medica.

L'autore, naturalmente, si sofferma anche su Giordano Bruno e Tommaso Campanella. Il concetto di *entusiasmo melancolico* del Nolano, con le sue connivenze radicalmente immanentistiche, contribuì a smussare la distinzione tra elevazione angelica e deiezione belluina, tra tensione all'infinito oggetto d'amore e dolorosa percezione dei limiti terreni, contribuendo in larga misura alla secolarizzazione e naturalizzazione del genio. Maggior spazio è dedicato all'opera di Campanella. Brann colloca quella che lui chiama una rielaborazione platoneggiante del sensismo telesiano tra la posizione dei platonici aristotelici alla Ficino e quella degli aristotelici platonici all'Agostino Nifo. Contro epicurei, aristotelici, galenici, luterani e 'machiavellisti', espressione tutti di un comune distorto sentire naturalistico, Campanella riguardò la visione profetica, l'ispirazione divina, e gli interventi demoniaci non come il necessario effetto di un autonomo disporsi della causalità materiale della natura, ma come il risultato della naturale corrispondenza tra il piano sensibile e fenomenico e il suo correlato metafisico rappresentato dall'attivazione delle primalità dell'essere. È un peccato che l'autore manchi di sottolineare la rilevanza ontologica dell'indagine campanelliana e tenda piuttosto a ricondurre il fondamento primalitativo delle prestazioni del genio ad una forma di becero revisionismo religioso a sostegno del programma controriformistico.

A parte una serie di ripetuti (e molesti) refusi tipografici (il *Paradiso* di Dante, Macrobrolio, il napoletano Telesio, e Paladio), il libro di Brann si segnala per l'originalità e la competenza con cui sapientemente intreccia motivi tratti dalla storia della filosofia, teologia, arte e medicina. Mettendo a nudo tutte le implicazioni, anche quelle umane-troppo-umane, del genio, l'autore ci ricorda che personalità eccezionale e eroica in età moderna non significava solo e primariamente le intraprese di una non ben identificata natura angelicata, ma anche l'immediabile vulnerabilità di chi non temeva di esporsi coraggiosamente all'ossessione amorosa, alle insidie della depressione, e agli insondabili abissi dell'essere umano.

GUIDO GIGLIONI

\*

*Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, hrsg. von M. Mulsow, Mohr Siebeck, Tübingen 2002 («Religion und Aufklärung», 9), vi-405 pp.

Il volume miscellaneo affronta le tematiche della critica storica e della filosofia della natura tardo-rinascimentali da un'angolazione che mette a fuoco la critica all'ermetismo di fine Cinquecento (precedente a Isaac Casaubon), la cui diffu-

sione sembra essersi limitata ad alcune cerchie venete e parigine. In cinque sezioni, il volume illumina la ‘fine dell’ermetismo’, vale a dire il dibattito intorno all’effettiva datazione storica e quindi credibilità come testimonianza storica del *Corpus Hermeticum*. L’intenzione del curatore (di cui figurano ben quattro contributi) è quella di mettere in evidenza che la ‘fine dell’ermetismo’, da un punto di vista filologico, non vada identificata con la fine di un complesso di idee e miti storici – ciò in contrasto con quanto sostenuto da Frances Yates, secondo la quale l’ermetismo dopo il 1614 assumerebbe connotati reazionari –, che al contrario permarrebbero soprattutto nell’ambiente alchemico-paracelsiano e nei ceti meno eruditi (p. 13).

Nella prima sezione su *Ermetismo come ideologia*, C. Vasoli discute il mito dei *prisci theologi* quale ideologia della *renovatio*, entrato a far parte dell’umanesimo a partire dalla cultura tardo-bizantina, mentre M. Muccillo espone il commento al *Pimander* del francescano Annibale Rosselli, commento in cui lo scritto ermetico assurge a testo rivelato sulla cui base combattere l’antitrinitarismo. La seconda sezione – a partire da un saggio di F. Purnell Jr. del 1976, qui riproposto, insieme a un altro articolo dello stesso autore e uno del curatore –, è dedicata al dibattito vero e proprio che vide tra i protagonisti Teodoro Angelucci e Antonio Persio. Viene ulteriormente scandagliato l’ambiente intellettuale del dibattito (sez. III), in particolare tra i medici (N. G. Siraisi) e in Francesco Piccolomini (S. Plastina), per poi approfondire (sez. IV) le ripercussioni del dibattito sul pensiero di Francesco Patrizi (A. L. Puliafito Bleuel) e ancora di Persio e Patrizi (M. Mulsow). La quinta sezione, che si interroga su *La fine?*, ripropone in lingua tedesca un articolo di A. Grafton del 1983, in cui il verdetto di Casaubon si fa punto culminante di un’evoluzione della critica anti-ermetica, articolo seguito dalla conclusione del curatore (*La veloce e la lenta fine dell’ermetismo*). Utile l’appendice documentaria (p. 313 ss.), che comprende tre testi inediti (lettera di Angelucci a Persio del 1588, risposta di Persio e estratti da un suo manoscritto *De natura ignis et caloris*) nonché la riproduzione anastatica di estratti da G. Genebrard, F. Patrizi, F. Muti e I. Casaubon. I singoli contributi – oltre a quello di Grafton, appaiono in lingua tedesca quelli degli autori italiani, per favorirne la recezione in Germania, dove la ricerca sul Rinascimento, come lamenta il curatore, spesso non terrebbe il passo con quella in Italia o in Inghilterra (p. V) – ben documentano un episodio certamente rilevante come quello della critica all’ermetismo, il cui significato secondo il curatore verrebbe sminuito, volendolo limitare al mero aspetto filologico senza tener conto delle implicazioni filosofico-teologiche (p. 185).

È lecito chiedersi quali siano gli esiti di una revisione storica quale proposta dalla linea argomentativa del curatore. Punto principale della critica è la tesi di Frances Yates, per la quale il 1614 costituiva uno spartiacque (p. 2). Ne seguono due obiezioni: 1) «Si deve quindi partire dal fatto che ancora *prima* del 1614 si siano dati processi che hanno a che fare con la critica storica e con una reazione ermetica ad essa» (*ibid.*). Si tratterebbe quindi di anticipare la data del 1614 in base ai nuovi risultati conseguiti. 2) L’aggettivo yatesiano di ‘reazionario’ della ripresa dell’ermetismo dopo il 1614 viene sì mantenuto «come descrittivamente appropriato» (p. 4), ma volendone scandagliare il significato riposto. Ci si chiede tra l’altro: «Può un ermetismo ‘reazionario’ essere comunque filosoficamente produttivo? In quali punti un errore storico-filologico dovrà ripercuotersi sulla concezione del tutto?» (*ibid.*). Rispetto al primo quesito, parte della risposta ri-

siede nella trasvalutazione del termine sul doppio filo del piano semantico, ma comunque con qualche incoerenza: anche la politica ecclesiastica viene definita come «reazionaria» nella misura in cui temeva «i momenti innovativi del naturalismo platonico e ermetico dei filosofi» (p. 185).

Sotto quest'angolazione, l'ermetismo post-critico si presenterebbe come pensiero d'avanguardia, il quale, al di là delle ortodossie confessionali, cercò un'alternativa in un «sincretismo della 'prisca sapientia'» (p. 308). Evocando la riabilitazione dell'ermetismo da parte di Ralph Cudworth, ci si rifa all'argomentazione di Jan Assmann (*ibid.*), secondo il quale, sulle 'orme della memoria' di una religione naturale dai connotati panenteistici, gli studi egittologici in parte confermerebbero le intuizioni di Cudworth, sicché non si possa parlare di un effetto 'spartiacque' (*Moses der Ägypter*, München-Wien 1998, pp. 118-139). Viene ripresa a tal proposito una formula efficace di Assmann, secondo cui per Cudworth «non si trattava di una questione di datazione, ma di autenticità» (*op. cit.*, p. 129; cit. *ibid.*). Formula valida per tale contesto, che qui viene però generalizzata, volendo individuare quale fattore della persistenza nella prima età moderna dell'ermetismo – costruzione sincretistica di un *Sinnsystem* – «uno spostamento del dibattito da questioni di datazione a questioni di autenticità» (*ibid.*). Rimanendo all'interno di tale prospettiva, non è però chiarita a sufficienza la funzione che un'anticipazione della data del 1614 possa avere – a parte l'interpretazione delle opere di chi era a conoscenza del dibattito veneto –, se la rilevanza dei documenti relativi al dibattito in questione è al contempo neutralizzata nel solco di una tradizione dalla memoria 'perenne' – si parla di «sindrome di compensazioni» (p. 310) –, il cui «lungo futuro» sarebbe comunque ancora osservabile nelle non meglio precise «correnti alternative del xx secolo» (*ibid.*).

Certo, nell'ottica ravvisata anche le pur giustificate critiche allo schematismo storiografico di Jakob Brucker inviterebbero piuttosto alla cautela rispetto all'«ideologizzare eclettico dei pensatori speculativi tardo-rinascimentali» il cui oblio si deploa (p. 5). Se, di fronte all'acquisizione filologica che determina la datazione storica di un testo, non ne viene inficiata né la presunta autenticità originaria né l'autenticità di chi scrive successivamente senza tenerne conto, allora si 'compensa' «un errore storico-filologico» che così non avrà mai ripercussioni (cfr. p. 4). Il 'Sinnsystem' di volta in volta adottato lo elude, lo emarginia ancor prima di poterlo (o volerlo?) integrare nel dibattito successivo; un confronto mancato.

È dubbio se sotto quest'aspetto l'ermetismo post-critico possa considerarsi preludio dell'ermeneutica biblica sei-settecentesca, la quale cercava pur sempre di tener conto di una datazione senza dover rinnegare una tradizione *tout court*. La differenza forse risiede nella preferenza accordata o all'autenticità (più largamente legata a un'origine storica) o alla validità; questioni di datazione non necessariamente incidono sulla validità del contenuto di un documento, ritenuto valido a prescindere dall'autenticità filologica, ma certamente incidono sulla sua autenticità. Merito del presente volume è di aver evidenziato con chiarezza come un 'mero dato filologico' imponga una scelta tra vie diverse su cui il dibattito resta tuttora aperto.

DAGMAR VON WILLE

B. Dooley, *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Politics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002, xii-238 pp.

Quando Orazio Morandi, abate di Santa Prassede ed ex generale dei Vallombrosani, morì in una prigione di Roma il 7 novembre 1530, egli con altri compagni era sotto processo con l'accusa di praticare l'astrologia giudiziaria, comporre scritti pericolosi e possedere libri proibiti. Non si poté evitare che da subito a Roma si diffondesse la voce che l'abate era stato avvelenato per bloccare un'inchiesta che minacciava di coinvolgere rilevanti esponenti dell'élite culturale e intellettuale della città. Morandi aveva fatto di Santa Prassede un luogo di incontro di personaggi di rilievo – ecclesiastici, aristocratici, scienziati, filosofi e artisti –, che utilizzavano la biblioteca del convento (arricchita dalla sua collezione privata) e si trattenevano per discutere questioni intellettuali e culturali, ascoltare gli ultimi pettegolezzi romani e conversare con don Orazio stesso. L'abate godeva di una reputazione di acuto osservatore degli affari della curia, di entusiasta sostenitore della nuova scienza e di specialista di dottrine occulte. Era anche un ospite cordiale – e Galileo fu tra i suoi invitati a pranzo. Dispiegando abilmente le sue capacità, era riuscito a costruire una rete strategica di influenti patroni, ammiratori e clienti. Si trattava di un numero di alta acrobazia, con l'abate che si rivolgeva a un pubblico più che mai avido di sempre nuove dimostrazioni di abilità e che osava sempre di più per quanto riguardava informazioni interne e predizioni occulte.

Per un certo periodo di tempo Morandi riuscì a sostenere il gioco, ma esso si fece pericoloso quando, nel 1630, l'abate delineò un oroscopo di Urbano VIII che prediceva l'imminente morte del papa. La sensazionale notizia oltrepassò rapidamente le mura di Santa Prassede, ingigantita dalla fama di Morandi come astrologo e dalla diffusa preoccupazione riguardo ai prossimi cambiamenti previsti per il papato. Con tutta Roma e l'Italia in agitazione, i governi di Francia, Spagna e Germania si affrettarono a preparare delegazioni per un imminente conclave. Ma Urbano VIII era vivo più che mai – e furibondo. Su suo ordine l'abate fu arrestato e la biblioteca sigillata per indagini. Quando si venne a scoprire che i monaci avevano infranto i sigilli ed asportato i volumi più compromettenti il processo raggiunse la propria acme. Don Orazio e i suoi complici furono interrogati a più riprese, alcuni sotto tortura, e fu esaminata la precisa documentazione della circolazione dei libri della biblioteca, che offriva prove irrefutabili del vasto coinvolgimento di molti lettori. A questo punto la morte dell'abate venne a troncare bruscamente l'iter giudiziario. Urbano VIII (che da parte sua era un acceso sostenitore dell'astrologia) emanò una condanna assai aspra dell'astrologia giudiziaria.

Gli studiosi conoscono da tempo l'*affaire Morandi*. Il voluminoso dossier del processo, di circa 2800 pagine, fu scoperto nell'Archivio del Governatore di Roma nel 1878 da Antonino Bertolotti, venne rivisitato a circa un secolo di distanza da Luigi Fiorani e in tempi recenti utilizzato da Germana Ernst in alcuni eccellenti contributi su Tommaso Campanella e l'ambiente romano da lui frequentato. Brendan Dooley procede su questo stesso terreno, utilizzando il caso come un osservatorio privilegiato per considerare il miscuglio di esoterismo tardo medievale-rinascimentale, moderna scienza empirica, estetica barocca e politica curiale controriformistica che caratterizzava l'alta cultura di Roma nella prima

metà del xvii secolo. Dooley ritiene che il caso Morandi contribuì ad affrettare la separazione di queste componenti che stavano diventando sempre più incompatibili, e non esita a forzare le fonti esistenti per amplificare la vicenda e conferirle toni drammatici. In assenza di documentazione sicura ricorre a congetture, come quando scandaglia le personali ambizioni e motivazioni di Morandi, o come quando delinea il coinvolgimento dell'intero monastero nel campo dell'occulto e del proibito. Ciò che d'altra parte riconosce lui stesso (p. 177). Quando gli mancano testimonianze dirette su che cosa le persone pensavano, non esita a ricorrere a espressioni quali 'avrebbe', 'potrebbe' e 'se questo è vero, allora...', e quando presenta effetti ricchi di pathos o sensazionali preferisce tenere sulla corda il lettore ondeggiando fra possibilità contrastanti e in tal modo rialzare la tensione. Così Tommaso Campanella può essere stato tra gli accusatori di Morandi, ma può anche essere vero il contrario. Il caso Morandi può avere contribuito a rendere inevitabile il processo di Galileo, o forse no. Che i destini della nuova scienza fossero appesi alle ambizioni di un singolo uomo è un'affermazione azzardata, come lo è quella, non motivata, contenuta nel titolo del libro, secondo la quale il caso condusse alla «fine della politica del Rinascimento». Che cosa Dooley intenda con l'espressione 'politica del Rinascimento' e in che modo il caso Morandi la condusse alla fine sono dubbi che l'autore lascia al lettore di risolvere. Più grave è la difficoltà di Dooley di collocare le predizioni astrologiche di Morandi nel loro preciso contesto: negli anni '30 a Roma circolavano parecchi oroscopi di Urbano VIII – anche se è difficile capire come gli astrologi potessero trovare sostegno nei passaggi biblici che Dooley cita a tale proposito (p. 167).

La ricerca di effetti da parte di Dooley evidenzia la difficoltà del compito che si è assunto nel proporre i risultati provvisori di accurate ricerche specialistiche alle richieste e alle aspettative di un pubblico più ampio. Egli non deve solo ricostruire la mentalità esoterica degli intellettuali romani del xvii secolo, ma rendere vivi i suoi protagonisti e organizzare la scena entro cui agiscono. Egli deve inoltre mostrare il rapporto dinamico tra cultura e politica, e suggerire le direzioni lungo le quali si muovevano le idee. In questa accattivante opera di *haute vulgarisation*, scritta con garbo, si può dire che nell'insieme l'autore abbia retto alla sfida che si è proposto.

DONALD WEINSTEIN

\*

*Giordano Bruno tra scienza e filosofia*, a cura di E. Canone e A. Rossi, «*Physis*», xxxviii (2001), fasc. 1-2, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2002, 490 pp.

Il fascicolo di «*Physis*» contiene gli Atti del Convegno *Giordano Bruno tra scienza e filosofia*, promosso dal Dipartimento di Fisica dell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» e dal Dipartimento di Fisica dell'Università degli Studi di Lecce, con il patrocinio dell'Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Roma, e svoltosi a Roma dal 16 al 19 febbraio 2000 in occasione delle celebrazioni del iv centenario della morte di Bruno. Gli Atti del Convegno, frutto della collaborazione tra Eugenio Canone e Arcangelo Rossi, si articolano in tre sezioni.

Nella prima (*Memoria, teoria della mente e magia*), dedicata in particolare alla mnemotecnica bruniana, Cesare Vasoli esamina i primi scritti di Bruno sull'arte della memoria, mentre Jean-Robert Armogathe e Stephen Clucas si occupano specificamente dell'arte della memoria nel *De imaginum compositione*. Da parte sua, Simonetta Bassi esamina la struttura delle *Opere magiche* recentemente edite, sotto la direzione di M. Ciliberto, presso l'editore Adelphi, mentre Alberto Oliverio esamina le relazioni fra arte della memoria e la moderna biologia della memoria. Lina Bolzoni, infine, tratta il rapporto fra Bruno e Ariosto.

La seconda sezione (*La visione della natura tra cosmologia e fisica*) è la più ampia, ed affronta direttamente il rapporto fra Bruno e la scienza moderna. Abbiamo così un contributo di Eugenio Canone *Sui concetti di archetipo e specie in Bruno*, e due interventi, uno di Jean Seidengart e l'altro di Adele Martini e Alberto Masani sulle caratteristiche dello spazio cosmico infinito in Bruno. Dilwyn Knox si occupa dei concetti di gravità e moto circolare in Bruno, mentre Silvio Bergia tratta di Bruno nel quadro del cammino della cosmologia verso la codificazione del principio cosmologico. Miguel A. Granada studia la disposizione e il movimento del Sole e delle stelle in Bruno, mentre Franco Bacchelli tratta dei rapporti fra l'infinito di Palingenio e quello di Bruno. Arcangelo Rossi e Antonio Giannetto trattano due temi centrali, rispettivamente il rapporto fra Copernico, Galileo e Bruno e la relatività del moto e del tempo in Bruno. Franco Giudice e Nicoletta Sciaccaluga esaminano il concetto di materia in Bruno con particolare riguardo all'atomismo, e Hilary Gatti si occupa dei *Linguaggi molteplici della nuova scienza nel pensiero di Giordano Bruno*.

La terza sezione (*Aspetti della fortuna di Giordano Bruno*), infine, comprende i contributi di Sandra Plastina sui rapporti fra la *Philosophia Epicurea* di Nicholas Hill e Bruno, di Antonella del Prete sulla fortuna di Bruno nella Francia del Seicento, di Saverio Ricci su Bruno e la scienza europea fra Settecento e Ottocento, e di Wolfgang Wildgen sulla filosofia di Bruno come guida ad una semiotica della scienza moderna.

Il convegno e quindi il fascicolo di «*Physis*», come si vede, sono molto ricchi e si soffermano sui molteplici aspetti del rapporto fra Bruno e la scienza moderna. Un particolare rilievo, peraltro, sembra assumere il rapporto di Bruno con l'atomismo, e non a caso, dal momento che l'atomismo contribuì in buona misura alla costruzione della nuova scienza. Il tema è trattato direttamente da Franco Giudice, Nicoletta Sciaccaluga e Sandra Plastina, ma indirettamente anche da Arcangelo Rossi e Antonio Giannetto, ovvero da Jean Seidengart, Adele Martini e Alberto Masani. Ci sono punti in cui Bruno segue abbastanza fedelmente la dottrina atomistica, soprattutto quale è esposta da Lucrezio nel *De rerum natura*, e ci sono punti in cui se ne distacca. Segue Lucrezio – e quindi Epicuro – per quanto riguarda la dottrina dei minimi indivisibili, sviluppandola anche nella direzione del rifiuto dell'incommensurabilità, in opposizione tanto alla matematica antica che a quella moderna (su questo punto molto controverso è da vedere anche la relazione di Hilary Gatti). Riprende da Epicuro e Lucrezio, ancora, la dottrina della pluralità dei mondi in un cosmo senza confini. Ma, soprattutto, la dottrina atomistica secondo la quale *nulla quies est* si riflette in Bruno tanto nell'idea di una materia identificata col moto continuo degli atomi nel vuoto quanto – nella misura in cui l'idea del moto come *status* originario dei corpi, e quindi l'indistinzione di moto e quiete può aver dato origine a tale idea

– nel concetto della relatività dei moti inerziali appartenenti allo stesso sistema meccanico, avanzata nella *Cena de le Ceneri* e ripresa da Galileo. Un punto, questo, di grande rilievo per la storia della scienza, sul quale, molto opportunamente, si soffermano a lungo gli interventi di Rossi e Giannetto.

Sotto un altro profilo, tuttavia, Bruno appare distaccarsi dalla scienza moderna proprio nelle concezioni di fondo dell'atomo e della materia. Dall'*animismo* di Bruno – un concetto antitetico alla concezione epicurea e lucreziana – deriva infatti l'idea che l'atomo sia un centro dotato di principi vitali, e più propriamente una *monade* in senso leibniziano. Conseguentemente i movimenti degli atomi andranno spiegati non in senso meccanico e causale, ma in senso finalistico. Analogamente la materia, permeata da *questi* atomi, diventa assimilabile alla materia intelligibile o noetica dei neoplatonici, dotata di una interna capacità creatrice, che contiene nel suo seno, come complicate, tutte le forme sensibili. Questa circostanza, come nota Nicoletta Sciaccaluga, getta un'ombra anche sul più importante contributo scientifico di Bruno, la relatività dei moti inerziali. Infatti questi moti possono essere letti come espressione del vitalismo inherente agli atomi che costituiscono i soggetti del movimento stesso. Al punto che si può dire anche per Bruno quello che si è detto di altri promotori della scienza moderna, e cioè che le loro concezioni scientifiche sembrano aver avuto la loro prima origine in un contesto che valutato col nostro metro appare assai poco scientifico. In realtà la strana alleanza fra atomismo e vitalismo, causalità e teologia non è una novità nella storia della filosofia. Già presente nel *Timeo* platonico, riemergerà nei platonici di Chartres, nei platonici di Cambridge e nello stesso Leibniz. Ciò consente, da un lato, di risolvere la *vexata quaestio* dell'immanentismo di Bruno (l'atomo inteso come forza vitale significa che nella materia c'è qualcosa di spirituale o divino), dall'altro sanare l'apparente contraddizione fra aspetti scientifici e aspetti metafisici del pensiero del filosofo nolano. Bruno, per riprendere un'espressione di Arthur Koestler, appartiene a pieno diritto alla fitta schiera dei «sonnambuli» o *sleepwalkers* che hanno dato origine alla scienza moderna, che – l'evoluzionismo ci dà chiare indicazioni in proposito – non può essere nata dalla scienza stessa, perché altrimenti sarebbe nata prima di nascere.

LUCIANO ALBANESE

\*

C. Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Stampa Alternativa & Graffiti, Viterbo 2002, 166 pp.

Caterina Marrone torna ad occuparsi di Athanasius Kircher in un bel volume di agevole lettura e ricco di illustrazioni, ma non per questo meno impegnativo dei precedenti. La figura di Kircher è infatti complessa e ricca di sfaccettature, e lo stesso interesse per l'Egitto è solo uno degli aspetti di una personalità a metà strada – come osserva giustamente l'autrice – tra Rinascimento e Barocco, tra rigore filologico e gusto per l'esoterico e il meraviglioso. Questa fondamentale ambiguità si conferma e si riflette nelle opere sui geroglifici come l'*Obeliscus Alexandrinus*, l'*Obeliscus Pamphilus* o l'*Oedipus Aegyptiacus*, alle quali Kircher doveva e deve ancora gran parte della sua fama. Da un lato, con la sua intuizio-

ne che la lingua copta altro non era che la forma più tarda della lingua egizia, Kircher giunse alle soglie di quella decifrazione dei geroglifici che a Champollion fu resa possibile non solo dalla scoperta della stele di Rosetta, ma anche dal recupero dell'ipotesi di Kircher. Dall'altro – anche se soprattutto per l'impossibilità di disporre di quelle «vestigia della lingua egizia» di cui nel *Prodromus Coptus* lamentava la scarsità – Kircher rimase inesorabilmente legato alla tradizionale interpretazione, esclusivamente simbolica anziché fonetica, del geroglifico, il cui esempio più noto, sia nell'antichità che nel Rinascimento, erano gli *Hieroglyphica* di Orapollo, l'opera sulla cui base furono costruiti tutti i trattati rinascimentali, cominciando da quello di Pierio Valeriano. Si trattava in effetti di una interpretazione condivisa da tutti, e che non a caso compare anche nel *De magia* di Bruno, che lamenta la scomparsa dei geroglifici, cioè delle immagini e dei simboli delle cose con cui gli egiziani «cercavano di entrare in contatto con gli dèi per compiere operazioni mirabili».

Non è certamente un caso, da questo punto di vista, che sia Bruno che Kircher finiscano per dare interpretazioni identiche (cioè esclusivamente metafisiche) di alcuni geroglifici, come ad esempio l'*ankh*, la *crux ansata*, che compare spessissimo come semplice voce verbale ovvero, in particolare nei cartigli, con esclusivo valore fonetico. Il copto rappresentò dunque per Kircher un 'sentiero interrotto', che lo costrinse ad imboccare una strada completamente diversa. Le opere successive di Kircher appaiono sempre più caratterizzate dalla prevalenza dell'immagine o icona sullo scritto. E in realtà, come scrive la Marrone, «Kircher vuole pensare per immagini, perché questa forma di pensiero è il raggiungimento di un vero e proprio *telos* filosofico ed è l'autentica meta che si prefigge di attuare in ottemperanza alla tradizione filosofica nella quale si colloca il suo pensiero», vale a dire la tradizione neoplatonica di Plotino, Porfirio e soprattutto Giamblico, rafforzata dall'apporto della tradizione ermetica, caldaica e cabalistica.

Il geroglifico, dunque, ha una natura essenzialmente figurativa e simbolica, e più esattamente esso risulta essere, nell'ottica di Kircher, *analogico*, *intuitivo* e *motivato*. *Analogico*, perché il mondo inferiore o sublunare, come aveva stabilito soprattutto Proclo, ripreso da Ficino, ha relazioni di somiglianza o di *simpatia* col superiore mondo intelligibile. *Intuitivo*, perché come aveva affermato Giamblico nel *De mysteriis Aegyptiorum*, gli egiziani non costruivano i loro discorsi per mezzo di parole e di frasi, di nomi e di verbi, ma, sotto l'oscuro e allegorico velo delle immagini e delle figure, convogliavano l'intero senso dei misteri della natura e del divino in modo che esso fosse colto solo dagli iniziati, rimanendo inaccessibile ai profani e agli inculti. *Motivato*, perché – come osserva Saussure nel *CORSO di linguistica generale* – il simbolo, diversamente dal segno linguistico, non può mai essere completamente arbitrario, ma implica un legame, quale che sia, fra significante e significato (la bilancia come simbolo della giustizia, ad esempio).

Naturalmente tale rapporto può variare, essendo frutto di abitudini associative che nascono in un determinato ambiente storico, e tuttavia non può mancare del tutto, come nel caso dei segni. Un uomo che voleva pensare per immagini, comprensibilmente, non poteva non avere rapporti con gli artisti del tempo. E infatti Kircher strinse un fecondo sodalizio intellettuale con Gian Lorenzo Bernini, il cui risultato visibile è la Fontana dei Fiumi di Piazza Navona a Roma.

La fontana stessa può infatti essere interpretata, alla luce della lettura dell'obelisco di Domiziano caldeggiate da Kircher nell'*Obeliscus Pamphilus*, come un complesso geroglifico, una metafora della neoplatonica metafisica della luce, che dal vertice dell'obelisco, immagine dell'Uno, si irradia percorrendo i gradi sotostanti fino a raggiungere i quattro angoli della terra (che evocano anche la *tetradē* neopitagorica, il simbolo della materia) rappresentati dai fiumi più noti dei quattro continenti: l'Africa col Nilo, l'Asia col Gange, l'America col Rio della Plata, l'Europa col Danubio. Ma come altrettanti geroglifici possono essere interpretati anche gli animali che arricchiscono la fontana, in particolare il leone e il cavallo fra le onde, che simboleggiano la piena e la secca del Nilo, ovvero, secondo una lettura che risale a Plutarco, Osiride e Tifone (il cavallo fra le onde è un simbolo dell'ippopotamo, l'animale sacro a Tifone), le icone dell'eterna polarità della natura. Naturalmente il testo geroglifico, scolpito a Roma da un incisore un poco maldestro su commissione dello stesso Domiziano, che intendeva in tal modo glorificare se stesso e la sua famiglia, la *gens Flavia*, non aveva nulla a che fare con tutto ciò, confermando che l'opera di Kircher, ormai, non faceva più parte della storia della decifrazione dell'antica scrittura egizia, ma, a pieno diritto, di quella del neoplatonismo cristiano.

LUCIANO ALBANESE

---

## Giostra

---

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,  
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

G. Bruno, *Italiaanse dialogen*, vertaald door Y. Boeke en P. Krone, toegelicht door F. van Lamoen, Ambo, Amsterdam 2000, 311 pp.

La prima traduzione delle opere di Bruno in nederlandese presenta un'ampia antologia dei dialoghi italiani: sono stati tradotti *Cena de le Ceneri* (dialoghi i e iv), *De la causa, principio et uno* (dialoghi iv e v), *De l'infinito, universo e mondi* (dialoghi i e iv), *Spaccio de la bestia trionfante* (seconda parte del dialogo iii), *Cabala del cavallo pegaseo* (dialogo ii), *Asino cillenico, Eroici furori* (dialoghi i e iv della seconda parte dell'opera). Yond Boeke e Patty Krone non hanno ceduto alla tentazione di ridurre le tante frasi lunghe e complesse della prosa del filosofo nolano, ma hanno invece preferito di rimanere quanto più possibile vicini al testo originale, evitando in questa maniera di appiattire la complessità linguistica e dottrinale del discorso bruniano. Nonostante questa scelta di fondo abbia creato qualche problema – risolto per lo più in modo esemplare – Boeke e Krone sono riusciti a conservare la vivacità dei dialoghi originali. L'introduzione e l'apparato di note, a cura di Frank van Lamoen, sono sobri e chiari, offrendo un aiuto pregevole al lettore non specialista. Infine, è da ricordare che il progetto di traduzione è stato reso possibile anche grazie all'aiuto del Prioriteitenfonds der Nederlandse Provincie der Dominicanen.

L.S.

★

M. de Montaigne, *L'immaginazione*, introduzione, traduzione e note di N. Panichi, Leo S. Olschki, Firenze 2000 («Immagini della Ragione», 3), cxxvi-168 pp.

«Per il suo non essere funzione dell'irreale, tanto che la *vis imaginandi* genera l'evento e trasforma il fantasma in atto – “action imaginative” la chiama Montaigne (11, 12, 503a) –, causa efficiente e azione materializzante, essa diviene nell'epilogo di 1, 21 funzione della progettualità cosciente di cui è messaggera, perché *porta sensi*, significati, eventi, capace di incidere sul reale e di anticiparne movenze» (p. xv). Già queste poche, ma significative, parole di Nicola Panichi sono sufficienti a cogliere la centralità della questione dell'immaginazione nel pensiero del filosofo francese. Partendo da questo presupposto, la scelta di raccogliere in un volume quelle parti degli *Essais* nelle quali è centrale la riflessione su tale facoltà risulta efficace, permettendo di avere a disposizione una sorta di lungo articolo della ‘encyclopedia filosofica’ di Montaigne. L'ampio saggio introduttivo di Panichi (*Tra Mercurio e Saturno. L'immaginazione messaggera*), attenta e raffinata studiosa del pensiero francese rinascimentale, consente inoltre di dipanare aspetti complessi e centrali del pensiero di Montaigne. Solo per fare qualche esempio, si può ricordare quel porre l'accento sulla capacità «propria dell'immaginazione, di consentire l'accesso all'altro, anche tramite lo studio della storia...» (p. xxvi). Capacità dell'immaginazione di ‘mettersi al posto degli altri’ che passa attraverso la lettura e l'utilizzazione di autori antichi come Plutarco e Tacito. A questo proposito va segnalata l'accurata ricostruzione delle innumerevoli fonti mon-

taignane condotta da Panichi nelle note al testo, fonti tra le quali, ci sia permesso l'inciso, va annoverato anche il poema lucreziano del quale recentemente è stata ritrovata una stampa – si tratta della fondamentale edizione Lambin pubblicata a Parigi nel 1563 – annotata dallo stesso Montaigne (M. A. Screech, *Montaigne's annotated copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks, with a Foreword by G. de Botton, Droz, Genève 1998*). Per tornare all'Introduzione di Panichi, vanno sottolineati almeno altri due aspetti: l'interpretazione del saggio *Des boyteux* (Gli zoppi, III, 11), che segue una prospettiva «diversa rispetto alla vulgata» (p. XLIII), e la dettagliata ricostruzione dell'affaire Martin Guerre, uno dei processi più famosi del XVI secolo, al quale si riferisce direttamente Montaigne e che costituisce per la studiosa «il fulcro di tutto l'essai [si tratta sempre di III, 11], anche se di fatto nell'economia testuale occupa solo qualche rigo» (p. 1). D'altra parte se, come sostiene Panichi, Montaigne nel criticare l'immaginazione come fonte di errore si serve degli 'zoppi' identificandoli con i giudici – «zoppi nell'anima, o meglio, zoppi della coscienza, zoppicanti come le loro sentenze» –, ben si comprende la centralità di una sentenza «infarcita di riferimenti e presunti prodigi operati dall'imputato (la sua eccezionale capacità di ricordare, la sua memoria ipertrofica), eccedenti la capacità conoscitiva umana, compresa quella dello stesso giudice Coras» (p. 11), quale appunto quella che porterà alla condanna a morte dell'imputato. «Lo zoppo o la zoppa per eccellenza è la ragione umana nella sua funzione claudicante di strumento giudicante» (p. XLIII); così «il vero bersaglio polemico» di Montaigne è chiaramente individuato: «la giustizia e la sua andatura claudicante, derivata dalla incertezza di primo grado della ragione, aggravata dalla presunzione di "chiarezza luminosa" nell'emissione delle sentenze – e nella fattispecie la critica della pena di morte» (p. XLV). Per concludere segnaliamo che il volume curato da Panichi fa parte di una nuova collana della casa editrice Leo S. Olschki, «Immagini della Ragione» diretta da Alfonso Ingegno, che in breve tempo ha visto la pubblicazione di preziosi tasselli del pensiero moderno: da Pomponazzi a Malebranche, da Galilei a Schelling fino a Bergson.

A.P.

\*

F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Olschki, Firenze 2001 («Quaderni di Rinascimento», XXXIX), 155 pp.

Ricco di ipotesi e domande suggestive, prodotto della notevole capacità di Franco Bacchelli di connettere dati e notizie eterogenee, tratti da pubblicazioni le più disparate e meno accessibili, nonché da fondi d'archivio, il volume (il cui titolo è solo orientativo) consta di due saggi distinti e indipendenti. Il primo trae spunto dai rapporti del medico di Lorenzo de' Medici con la cerchia di intellettuali fiorentini di cui il Magnifico si era circondato, per contribuire a ricostruire quel clima di curiosità verso la qabbalah, recente scoperta di Giovanni Pico nell'autunno del Quattrocento. Il secondo saggio, di natura più filologica, presenta venti frammenti di testo del manoscritto padovano del pichiano *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* non presenti nell'edizione di Eugenio Garin, che confermano il dato della polemica antifinciana dell'opera. L'attenzione puntigliosa alla evoluzione delle idee ricostruita mediante la circolazione della parola scritta consente a Bacchelli di formulare ipotesi sui rapporti tra pensatori cristiani (Pico in primis, ma anche Ficino) e circoli di pensatori ebrei oscillanti tra un rapporto dinamico con la cultura cristiana e un disorientamento profondo dovuto all'intersecarsi della percezione della sconvolgimento del gerush

– la cacciata dalla Spagna – col generale sentimento di attesa di qualcosa che doveva succedere verso la fine del Quattrocento. Con un lavoro filologicamente puntiglioso, Bacchelli ricostruisce l'intreccio serrato tra i testi che circolavano, di Maimonide, Abulafia, Eliezer di Worms, Isacco di Narbona, Avempace, e (senza dimenticare Gianfrancesco Pico) quell'Ibn Tufayl su cui lo stesso Bacchelli ha il merito di aver pubblicato un contributo sul «Giornale critico della filosofia italiana» del gennaio-aprile 1993, di grande rilevanza per la dimostrazione che contiene dell'impegno di traduttore di Giovanni Pico. Se qualche appunto può muoversi all'impianto globale del volume, talvolta dispersivo nel succedersi di citazioni e di messe a punto, va sottolineato che la ricostruzione delle letture (e degli appunti scritti) di Pier Leone da Spoleto è puntuale e ricca di spunti, e getta nuova luce sulla temperie di crisi in cui si agitavano i gruppi intellettuali fiorentini attorno al Magnifico da un lato, per spostarsi quindi verso il Savonarola.

P.E.F.

\*

A. Guerra, *Un generale fra le milizie del Papa; la Vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, F. Angeli, Milano 2001, 295 pp.

Dal 1960, dalla voce scritta da Mario Rosa nel *Dizionario biografico degli italiani*, mancava uno studio approfondito su Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù dal 1581 al 1615. Si deve ora ad Alessandro Guerra il merito di aver rinvenuto un manoscritto, *La vita di Claudio Acquaviva* scritta da Francesco Sacchini nell'archivio romano della Compagnia, e aver sfruttato l'occasione non solo per pubblicare un affresco apologetico, ma anche, e direi soprattutto, per colmare le tante lacune di quella biografia in particolare e della storiografia in generale. Le storie dei gesuiti, da quelle di Tacchi Venturi a Astrain, hanno in parte trascurato il lungo generalato di Acquaviva, che presenta notevoli questioni aperte legate alla riorganizzazione interna e alle avviate strategie controriformistiche. Sulla base di fonti archivistiche non solo gesuitiche, l'ampia e intensa introduzione – ben 162 pp. – ricostruisce il generalato, mostrando le tensioni e i conflitti con il Papa che sempre attraversarono la storia dei gesuiti. L'A. riesce a dare un vivido ritratto di un generalato che si connota per la lunghezza e per la drammaticità del momento storico in cui si colloca. Un momento delicato non solo per la storia interna della compagnia che, nonostante fosse stata messa in discussione davanti al Sant'Uffizio, sarebbe poi diventata fautrice del progetto controriformistico sia laddove la battaglia all'eterodossia era vinta, come in Spagna ed in Italia, ma anche in territori ormai sfuggiti al cattolicesimo, come l'Inghilterra o i Paesi Bassi. Raccogliendo la sfida dell'evangelizzazione nelle colonie sia interne che esterne, con il suo generalato Acquaviva riprese e rinnovò la tradizione ignaziana. Il confronto con le istanze provenienti dall'interno della Chiesa di Roma, come dall'esterno (rivoluzione scientifica, guerre di religione, missioni di evangelizzazione) provocò la riflessione sulla natura stessa del nuovo Ordine religioso che, a quaranta anni circa dalla sua fondazione, si trovava ad affrontare anche per l'esistenza del quarto voto, l'obbedienza al papa. L'analisi, impregnata di influenze e suggestioni culturali diverse, rende ragione della complessità degli studi sulla Controriforma esaminando i più importanti risultati storiografici. Si tratta di uno studio che svela le numerose possibilità di sviluppare nuove ricerche sulla storia non solo d'Europa ricorrendo agli archivi della Compagnia di Gesù e che lascia intravedere esiti davvero rilevanti che superano le tradizionali frontiere degli studi eruditi.

M.V.

\*

G. V. Pinelli et C. Dupuy, *Une correspondance entre deux humaniste*, éditée avec Introduction, Notes et Index par A. M. Raugei, Leo S. Olschki, Firenze 2001 («Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età Moderna», 8), 2 tt., CXXVIII-772 pp.

La pubblicazione della corrispondenza tra Gian Vincenzo Pinelli e Claude Dupuy permette di vedere da vicino e di ricostruire l'infaticabile attività di due protagonisti della République des Lettres. Il punto di vista è privilegiato per tutta una serie di motivi: prima di tutto il livello culturale dei due corrispondenti, il fatto poi di essere uno italiano e l'altro francese, la loro centralità nella vita culturale delle città in cui vivevano (Padova e Parigi), i molteplici e costanti riferimenti ai *savants* loro contemporanei, le loro ricchissime biblioteche e non ultimo un motivo puramente 'matrimoniale': «un heureux hasard nous a transmis les lettres des deux correspondants, chose tout à fait exceptionnelle pour les recueils épistolaires du passé... nous pouvons donc recomposer presque intégralement cet échange de voix, puisque notre corpus ne présente en fait que peu des lacunes...» (p. cxv). Nella lunga introduzione, Anna Maria Raugei ricostruisce le personalità dei due corrispondenti e mette in evidenza gli aspetti più interessanti del loro lungo epistolario, che copre un periodo che va dal settembre 1570 – i due si erano conosciuti a Padova qualche mese prima – all'agosto del 1589 (ma viene pubblicata anche una lettera di Pinelli a Dupuy – quest'ultimo morirà nel 1594 – del 1593). Il percorso delineato dalla studiosa permette di conoscere fino in fondo gli ideali comuni ai due umanisti – rintracciabili in tutta la corrispondenza –, ideali fondati sullo studio e sulla generosità: «de même que Pinelli, Dupuy ouvre les trésors de sa bibliothèque et n'hésite pas à recourir à ses nombreuses amitiés chaque fois qu'il s'agit de favoriser l'étude ou le travail te tout citoyen de la République des lettres» (p. xliv). Generosità che Raugei sottolinea giustamente a più riprese come uno degli aspetti che meglio caratterizza i due corrispondenti: «la disponibilité à communiquer et à faire circuler dans la République des lettres les textes rares, notamment manuscrits, est un devoir dont... s'acquittent aussi bien Pinelli que Dupuy» (p. xlvi). Raugei non manca tuttavia di evidenziare anche le differenze tra i due eruditi; di tali differenze la più evidente riguarda il loro stesso modo di vivere. Pinelli ha come unica occupazione lo studio, mentre Dupuy è diviso tra studio, professione (*magistrat*) e famiglia, giudicando senza dubbio privilegiata la situazione del suo corrispondente, al quale scrive in data 14 settembre 1576: «... en France on ne peut honnêtement demeurer privé, ores que lon le desirast, sic vivitur apud nos. O que vous estes heureux en Italie, qui pouvéz passer vos ans in otio simul et in honore» (p. 204). Un'altra differenza riguarda il loro rapporto con l'oggetto 'libro': «chez Pinelli le désir de posséder un livre l'emporte sur le désir de disposer d'un bel objet, relié avec goût et portant les armes de son propriétaire... attitude nettement opposée à celle de Dupuy, qui prie son correspondant de lui acheter les volume... "bien nets, parfaits, et des meilleures et plus belles impressions, et en blanc"» (p. xxv). Venendo più da vicino alla corrispondenza: si tratta di 163 lettere, nella maggior parte autografe. Quelle scritte da Pinelli sono conservate nel ms. fonds Dupuy 704 de la Bibliothèque Nationale de Paris, mentre quelle di Dupuy in due raccolte della Biblioteca Ambrosiana di Milano, dove approdò dopo non poche peripezie la biblioteca di Pinelli, il ms. G 77 inf. e il ms. T 167 sup. La trascrizione (si veda il lungo capitolo *La langue*, pp. LV-CXIII) è stata condotta secondo «une orientation éminemment conservatrice» (p. LV), preceduta però da un esame esaustivo «des principaux phénomènes affectant tant la section en italien que celle en français» (p. LXII). Questa scelta ci sembra apprezzabile, anche perché come sottolinea Raugei le lettere offrono: «en tant que documents privés soustraits à une

rigoureuse révision formelle, le reflet fidèle d'un moment particulier de l'*histoire de la langue tant française qu'italienne*» (p. LV), che criteri di edizione differenti avrebbero fatto perdere. La studiosa ha arricchito l'edizione di questa corrispondenza con una serie di utili strumenti che occupano l'intero secondo tomo: un'appendice nella quale si pubblicano due lettere di P. Del Bene a Dupuy, due di Dupuy a Del Bene, due di F. Orsini a Dupuy ed una di 'Joseph de la Scala' a Dupuy; delle schede su personaggi e autori citati nella corrispondenza e delle schede su «ouvrages cités sans nom d'auteur»; un glossario, una bibliografia; un *Index des noms de lieux cités dans la correspondance* e, infine, un indice dei nomi.

A.P.

★

H. Rorarius, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, Ristampa anastatica dell'edizione Parigi 1648 a cura di M. T. Marcialis, Conte Editore, Lecce 2001, xxiv-158 pp.

Esistono vari motivi per accogliere con piacere la ristampa dell'opera del legato pontificio Girolamo Rorario circa la superiorità sia intellettuale che morale degli animali. Opera composta nel 1547, ma pubblicata per la prima volta da Gabriel Naudé soltanto nel 1648 sulla base di un manoscritto da lui trovato in una biblioteca italiana. Innanzitutto perché la ristampa si inserisce felicemente nella recente fioritura di ricerche su posizioni filosofiche circa le capacità mentali, o anche intellettive, delle varie specie del mondo animale. Vanno menzionati a proposito non soltanto le nuove edizioni e traduzioni di alcune importanti opere di Plutarco (*Le bestie sono esseri razionali*, a cura di Giovanni Indelli, M. D'Auria Editore, Napoli 1995) e Porfirio (*On the Abstinence from Killing Animals*, Translated by Gillian Clark, Cornell University Press, Ithaca-New York 2000), ma anche la raccolta di studi a cura di Liliane Bodson (*L'histoire de la connaissance du comportement animal. The History of the Knowledge of Animal Behaviour*, Université de Liège, Liège 1993) e il saggio di Richard Sorabji (*Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca - New York 1993). Questo rinnovato interesse storico-filosofico corrisponde, a sua volta, a un preciso ampliamento del raggio di ricerca nella contemporanea scienza cognitiva, la quale studiando operazioni apparentemente facili, di solito eseguite senza sforzo e spesso condivise con gli animali – quali la cognizione, la coordinazione spazio-motoria, l'equilibrio – è arrivata a formulare precisi motivi per analizzare tali fenomeni non in persone umane ma in animali, perché in questo modo non solo si evita di confondere ciò che è familiare con ciò che è facile, ma si elimina anche l'introspezione quale strumento notoriamente inaffidabile di ricerca e si evita la confusione delle rappresentazioni verbali di oggetti ed eventi con le loro caratteristiche concettuali. Nella premessa alla ristampa, Maria Teresa Marcialis ricostruisce la storia editoriale e la fortuna dell'opera di Rorario. Sopprimendo dal titolo un prudenziale *saepe* (presente invece nelle due dediche e in un altro manoscritto), Naudé di fatto radicalizza le posizioni di Rorario e inserisce l'opera in un preciso progetto culturale, cioè la diffusione delle idee di autori rinascimentali a suo avviso significativi – per es. Agostino Nifo, Girolamo Cardano e Tommaso Campanella –, i cui scritti furono poi da lui pubblicati. È chiaro, inoltre, che Naudé vuole mettere in rilievo un'indubbia affinità tra le posizioni di Rorario e le sue, quali la polemica contro l'astrologia, la presa di distanza dalla medicina contemporanea e un naturalismo di fondo. 'Scoperto' da Naudé, il *Quod animalia* ebbe altre due edizioni nel Seicento, nel 1654 e nel 1668 (entrambe pubblicate ad Amsterdam), ma

l'opera deve la sua fortuna soprattutto all'ampia voce dedicata a Rorario da Bayle nel suo *Dictionnaire historique et critique*, diventando così un punto di riferimento obbligato nel dibattito sull'anima delle bestie tra Sei-Settecento e rappresentando un'alternativa al modello cartesiano della *bête-machine*. Bayle rileva come gli aneddoti circa l'abilità e l'industriosità degli animali, raccolti principalmente nella *Naturalis historia* di Plinio, mettano in imbarazzo sia i seguaci di Aristotele che di Descartes, mostrando quindi i limiti di tutte le posizioni sull'anima delle bestie inclusa quella di Leibniz, il quale avrebbe poi composto un ampio commento alla voce bayiana (*Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius... avec mes remarques*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, iv, Berlin 1880, pp. 524-554). La curatrice della ristampa sottolinea giustamente che tale fama contribuisce a fare del libro di Rorario un'opera molto citata ma forse non altrettanto letta, dal momento che vari autori successivi traggono tutti i riferimenti dal *Dictionnaire* di Bayle. Il *Quod animalia* riconquista nuova fortuna con l'edizione a cura di Georg Heinrich Ribovius (Helmstedt 1728), il quale inserisce nel titolo quel *saepe* soppresso da Naudé e nella prefazione ridimensiona l'originalità di Rorario, formulando anche un'interpretazione più riduttiva della tesi della razionalità animale. Sarà poi Georg Friedrich Meier in *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere* (Halle 1749) a confutare sistematicamente la tesi di Rorario, insistendo sulla mancanza in questi di un criterio preliminare per stabilire il possesso della ragione e concludendo che le bestie godono al massimo di un grado infimo di razionalità. La ristampa anastatica, ben curata anche nei suoi aspetti tipografici, è pubblicata nella collana *Aurifodina philosophica* diretta da Giulia Belgioioso e da altri studiosi, collana del Dipartimento di Filosofia e del Centro Interdisciplinare di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce.

L.S.

\*

U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, ristampa anastatica della I edizione: Bologna 1642, Préf. de J. Céard, Les Belles Lettres-Nino Aragno Editore, Parigi-Torino 2002, XLIV-[8] 748 [28]-160 [6] pp.

Pregevole ristampa anastatica della celebre *Monstrorum historia* di Ulisse Aldrovandi. L'opera fu pubblicata postuma dall'allievo di Aldrovandi, Bartolomeo Ambrosini, il quale in parte la rielaborò e vi aggiunse dei *Paralipomena accuratissima historiae omnium animalium quae in voluminibus Aldrovandi desiderantur*, che compaiono alla fine del volume con nuova paginazione. L'opera tratta della teratologia, ovvero della scienza dei *terata*, prodigi o eventi insoliti ai quali in epoca rinascimentale si dava valore di presagi. La Prefazione alla ristampa espone la storia della teratologia tra '500 e '600, portando l'attenzione su alcuni autori di quel periodo – Ambroise Paré, Fortunio Liceti, François de Belleforest, Michel de Montaigne – ma anche sui precedenti – Aristotele, Galeno, Isidoro di Siviglia e il Plinio della *Naturalis historia* –, in alcuni casi fonti dell'opera di Aldrovandi. Céard colloca l'autore all'incrocio tra esigenze vecchie e nuove: per certi versi egli rappresenta una nuova figura di naturalista, per altri rimane un tradizionale espositore di eventi e creature strane. Tale ambivalenza si manifesta nelle diverse definizioni di 'mostro' compresenti nel testo, senza che l'autore ritenga di dover optare per una sola tra quelle presentate. L'ambiguità dei *monstra* della *Historia*, che riflette la varietà delle fonti dell'opera, è giustificata dal fatto che si tratta di una 'storia' delle forme naturali e delle opinioni su di esse, e non di un 'trattato', per cui non è necessaria una coerenza di tesi. È certo che

la mostruosità non appare mai come l'effetto, e il segno, di un castigo, ma piuttosto come il frutto dell'attività artistica della natura – 'scultrice' e 'pittrice' – che, quasi giocando, popola il mondo di esseri meravigliosi. L'opera presenta anche una classificazione per generi: il *monstrum* può essere umano, animale, vegetale o inanimato. In ogni caso i *monstra* sono esseri da ammirare come prodotti che si collocano in un ambito naturale. Si tratta anche di esseri non reali – poiché l'autore li giudica impossibili –, visioni mostruose, risultanti da una errata percezione dell'oggetto da parte dell'osservatore; come nel caso degli uomini abitanti ad est dell'Etiopia, che si presumeva avessero quattro occhi (p. 12). La Prefazione è seguita da una Bibliografia orientativa. Entrambe le parti dell'opera – l'*Historia* e i *Paralipomena* – presentano al loro interno un ricco repertorio di immagini e alla fine un Indice alfabetico delle cose trattate, utile al lettore per orientarsi nel testo.

T.K.

★

E. Bellini, *Agostino Mascardi tra 'ars poetica' e 'ars historica'*, Vita e Pensiero, Milano 2002 («Bibliotheca erudita - Studi e documenti di storia e filologia», 18), x-259 pp.

Dopo aver tratteggiato, nel suo precedente lavoro, la temperie culturale della Roma del primo Seicento (*Umanisti e Lincei. Letteratura e scienza a Roma nell'età di Galileo*, Antenore, Padova 1997), Eraldo Bellini si concentra ora sulla figura di Agostino Mascardi, letterato e storico sarzanese al servizio di influenti cardinali e professore di eloquenza alla Sapienza dal 1628 al 1638. Conosciuto come oratore di stampo ciceroniano, Mascardi aderì pienamente alla riforma letteraria del 'circolo barberiniano' contro la poesia marinista, ma le sue posizioni restarono aperte e accolsero anche stimoli di segno diverso. Bellini è giustamente attento a non fissare ed 'etichettare' le idee di Mascardi, contraddistinte da un certo eclettismo, ma ne mette acutamente in risalto la ricchezza tematica e argomentativa. La prima delle due sezioni in cui è articolato il volume ripercorre la carriera letteraria di Mascardi alla luce dei suoi scritti più significativi, dalle *Prose vulgari* (1625) fino al trattato *Dell'arte istorica* stampato nel 1636. Lasciando ampio spazio a testi e documenti (arricchiti anche da alcuni nuovi ritrovamenti d'archivio), l'autore evidenzia come le posizioni di Mascardi riflettano l'evolversi del dibattito letterario che animava la Roma del tempo, ma sottolinea anche molto opportunamente il contributo del letterato al dialogo erudito europeo: il suo interesse per la filologia riformata europea, della quale apprezza le edizioni dei classici, contribuì a mantenere vivo, nel tormentato periodo della Guerra dei Trent'anni, il contatto con la *koinè* d'oltralpe. La seconda sezione del volume è invece interamente dedicata al trattato del 1636, che Bellini identifica come l'opera più innovativa e rappresentativa del percorso di Mascardi. Lo storico deve interrogarsi sulle cause degli avvenimenti, tentare di interpretarli e mettersi in cerca della verità: con questo intento Mascardi progettò di proseguire la *Storia d'Italia* di Guicciardini e avviò ricerche d'archivio presso alcuni principi. Dalle resistenze incontrate e dal malcontento suscitato dalla sua unica opera storica, la *Congiura del Fiesco* (apparsa nel 1629), scaturì la riflessione teorica tema del trattato *Dell'arte istorica*, che rappresenta lo sforzo coerente e consapevole di coniugare la crescente esigenza di verità e documentazione storica con le risorse retoriche e stilistiche del racconto letterario. Mascardi cerca così di guadagnare uno spazio teorico per la scrittura storica, che riporta un 'verisimile vero', a scapito della poesia che egli confina al racconto di un 'verisimile falso'. Qui si inserisce anche la critica di Mascardi allo stile 'spezzato' dei suoi contemporanei, un significativo tassello nella polemica intorno alla

prosa barocca che l'autore espone nella parte finale del lavoro: in opposizione a Malvezzi, il letterato sarzanese propone una prosa chiara e concisa, molto lineare sul piano sintattico e con una forte coesione interna, «una tela continua capace di unire saldamente l'intero discorso» (p. 220). In prospettiva metastorica, quindi, anche il linguaggio può contribuire, per Mascardi, a restituire piena razionalità a eventi storici sparsi e apparentemente irrelati.

L.B.

\*

*Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti eretici in Italia 1950-2000*, a cura di S. Peyronel. xl Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2000), Claudiana, Torino 2002, 216 pp.

L'esigenza di fare il punto storiografico della vasta produzione di studi sulla Riforma e le correnti eretici, che dalla sua sintesi e dal suo superamento critico hanno avuto origine, ha dato lo spunto a questo Convegno, come ricorda Susanna Peyronel nella sua introduzione, dove si sofferma anche sulla questione. Esigenza che però non ha la pretesa di chiudere un percorso ma solo di rassodarlo, con la consapevolezza che è da lì che bisogna ripartire per sperimentare nuove vie. È questa la chiave con cui leggere l'intervento di Francesco Gui (*La Riforma nei circoli aristocratici italiani*, pp. 69-124). Su quanto conseguito finora dalla storiografia italiana su un tema come la censura (i nomi di Pio Paschini, Luigi Firpo e Antonio Rotondò, e ora Giigliola Fragnito per tutti), si muove, invece, Ugo Rozzo (*Sulla censura ecclesiastica in Italia: acquisizioni e questioni aperte*, pp. 125-49), segnalando nuove interpretazioni dell'intervento censorio dei tribunali cattolici alla luce dell'apertura degli archivi romani del Sant'Ufficio. Giorgio Caravale (*Il Beneficio di Cristo e l'Inquisizione romana: un caso di censura tardiva*, pp. 151-174) e Michaela Valente (*Un sondaggio sulla prassi cattolica del nicodemismo. «Che li scolari tedeschi si debbano tollerare a vivere luteranamente, in secreto però»*, pp. 175-216) affrontano il compito non facile di indagare due campi ampiamente scandagliati nell'ultimo cinquantennio (Delio Cantimori, Massimo Firpo, Adriano Prosperi, Albano Biondi, Carlo Ginzburg...) e dare un ulteriore contributo di chiarezza. Ad aprire il volume due interventi che tracciano le coordinate della storiografia italiana. Paolo Simoncelli (*La storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti eretici in Italia 1950-1975. Note e appunti*, pp. 15-36) individua in Cantimori e Chabod, i due fari che con i loro scritti precedenti al periodo preso in esame, hanno orientato gli studi sulla Riforma in Italia e riformulato la categoria di 'eretico' nel secondo dopoguerra. Periodo in cui la modernistica nel suo complesso ha patito una forte contaminazione politica che in alcuni casi, questo il giudizio dell'autore, ha condizionato la condotta degli storici e i loro indirizzi di ricerca, dettati a volte più dalle contingenze o dall'agenda politica che da reale interesse storiografico. Rischia questo, tuttavia, ancora attualissimo. Paradossalmente, proprio l'einaudiana *Storia d'Italia* che chiude il venticinquennio, riuscì a riunire i diversi e contrastanti filoni ognuno con la propria porzione di eredità della storiografia precedente. Il contributo di Guido Dall'Olio (*La storiografia italiana sulla Riforma in Italia 1975-1997*), al di là di una «analisi quantitativa» corredata da grafici e schemi di non chiara utilità per come impostata, serve a chiarire la mappa degli studi da cui ripartire per il presente.

A.G.

\*

J. M. De Bujanda, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*. Avec l'assistance de M. Richter, Centre d'Études de la Renaissance-Université de Sherbrooke, Médiaspaul, Montréal, Librairie Droz, Genève 2002 («Index des livres interdits», 11), 980 pp.

Il volume – incluso nella collana *Index des livres interdits* che ha visto tra il 1984 e il 1996 la pubblicazione da parte di J. M. De Bujanda delle edizioni critiche degli indici del xvi secolo – raccoglie e presenta, con il consueto rigore storico e bibliografico, il catalogo complessivo dei libri proibiti nell'Indice romano tra il 1600 e il 1966. L'ampia introduzione del curatore (pp. 27-44), preceduta da una guida alla consultazione del repertorio, illustra in modo chiaro l'evoluzione dell'Indice tra il xvii e il xx secolo, il meccanismo di censura preventiva e quindi di controllo della produzione libraria – già previsto dalla regola X dell'Indice tridentino del 1564, e poi affinato in successivi provvedimenti –, il diffuso fenomeno della autocensura, ed infine il rapporto tra indici espurgatori e indici proibitivi; caratteristica questa prevalente degli indici romani, nelle cui condanne è rara la formula *donec corrigatur*. Segue il catalogo delle proibizioni (pp. 45-961), relative a circa tremila autori, per un totale di oltre cinquemila opere messe all'indice. Tale elenco – dagli *opera omnia* di Giordano Bruno, proibiti l'8 febbraio 1600, fino all'ultimo libro ad essere stato oggetto di censura ecclesiastica, *La Vie de Jésus* di Jean Steinmann (Paris 1959), condannato il 21 giugno 1961 – è redatto sulla base dell'*Index librorum prohibitorum Pii xii*, pubblicato nel 1948 e rimasto in vigore, con diverse integrazioni, fino al 1966. Alle proibizioni contenute in quello che fu l'ultimo *Index* ad essere dato alle stampe, si aggiungono poi quelle incluse in elenchi precedenti (in primo luogo gli indici del 1664, del 1758 e infine del 1900), e relative a circa ottocento interdizioni ‘temporanee’, e nel tempo ritirate – come accadde ad esempio nel 1900, in seguito alla riforma introdotta da Leone XIII, ad autori quali Moro e Campanella, o in precedenza a Copernico, la cui condanna era stata ritirata già nel 1822. Seguendo anche in questa occasione l'efficace schema proposto nei volumi relativi agli indici cinquecenteschi, i nomi degli autori sono corredati delle essenziali notizie biografiche, mentre delle diverse opere è fornita una breve, ma puntuale descrizione della *editio princeps* o della prima edizione nota, integrata dalla localizzazione dei relativi esemplari, sulla base dell'esplorazione di oltre trecento biblioteche europee e americane, nonché dalla data del documento ufficiale di condanna e dalla indicazione della autorità emittente, in prevalenza la Congregazione dell'Indice e, dal 1917, il Sant'Uffizio. Scorrendo le proibizioni raccolte nell'*Index librorum prohibitorum 1600-1966* appare evidente il duplice obiettivo degli indici successivi al xvi secolo, «défendre l'Église catholique contre les attaques extérieures et protéger l'homogénéité de la foi et de la morale contre les dangers qui surgissent de l'intérieur» (p. 37). Se infatti sono sempre forti la vigilanza e la censura esercitate nei confronti degli scritti protestanti, a partire dal xvii secolo i censori romani devono rivolgere la loro attenzione e le loro armi anche verso correnti e polemiche interne alla stessa dottrina cattolica – il gallicanesimo, il giansenismo, il quietismo, la controversia sui riti cinesi –, o verso la superstizione insita nella letteratura religiosa popolare. È poi possibile seguire, all'interno delle oltre cinquemila proibizioni, numerosi e diversi percorsi, ed isolare così le condanne relative ad opere filosofiche, letterarie, scientifiche, storiche e politiche, o anche interrogarsi sulle ragioni di alcune mancate censure, attraverso un insieme di dati – come scrive lo stesso De Bujanda – «d'une richesse unsoupçonnée» che non potrà che offrire agli studiosi «de nouveaux chantiers de recherches» (p. 8).

M.P.

G. Ernst, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari 2002, 302 pp.

Ead., *Il carcere il politico il profeta: saggi su Tommaso Campanella*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, 187 pp.

Dopo aver recentemente pubblicato una raccolta delle principali opere di Tommaso Campanella pubblicata per il Poligrafico dello Stato e le *Lettere* a completare l'edizione di Spampinato, Germana Ernst ha dato alla luce due notevoli contributi alla biografia e al pensiero del filosofo di Stilo: il primo è un ampio lavoro di sintesi – non privo di interpretazioni originali –, in cui si presenta il pensiero e la vita di Campanella, mentre il secondo è la raccolta di cinque saggi precedentemente pubblicati su aspetti specifici del pensiero campanelliano. *Tommaso Campanella* vuole essere, come enuncia l'A., «una mappa ragionata del percorso biografico e intellettuale di Campanella» (p. vi). La brillante capacità di seguire al contempo opere e momenti salienti della biografia campanelliana rende il libro di gradevole lettura e fa cogliere al lettore il processo storico-politico nel quale si verificano mutamenti sostanziali per Campanella, come la ‘conversione’ dalla filosofia naturale. L'articolazione del dialogo tra il libro della natura e il libro delle Scrittura divina si rivela lungo l'intero percorso del pensiero campanelliano attraverso i diversi aspetti dello scibile umano. Nella staffetta degli studi campanelliani, Germana Ernst, prodi a attente edizioni di opere e di inediti campanelliani (tra i quali ricordiamo gli *Articuli prophetales*), e anche del reperimento di nuovi documenti, non perde mai l'occasione per ricordare i meriti dei suoi predecessori, da Luigi Amabile, a Rosario Amerio, a Luigi Firpo, che con i loro studi hanno costituito la base per ulteriori, importanti ricerche sul filosofo di Stilo. Con un agile ed efficace uso di citazioni da opere campanelliane, l'A. segue la parabola biografica dalla formazione, la lunghissima e dura prigione che avrebbe spinto a «fugare le scienze da Italia, et inducere a disperazione ogni spirto virtuoso», il rapporto con Urbano VIII, i rapporti epistolari e le amicizie con i dotti europei sino all’arrivo alla corte di Francia, senza tralasciare di individuare e descrivere gli ambienti culturali con cui Campanella entra in relazione. La biografia si conclude con il ricordo. In *Il carcere, il politico, il profeta*, alcuni dei temi accennati nella sintesi sono ampiamente sviluppati. Attraverso la prospettiva critica di evidenziare il percorso campanelliano sui limiti gnoseologici connaturati alla natura umana, l'A. giunge a sottolineare il nesso tra l’esperienza carceraria, la missione profetica e la politica: come sintetizza efficacemente lo stesso Campanella, «io provai che ogni travaglio, e naturale e artificiale è una scola di Dio» (p. 154). La persecuzione del profeta, secondo il filosofo di Stilo, si spiega con lo smascheramento che questi opera ai danni del politico machiavellico, ma alla luce del giudizio divino l’annuncio di una imminente età dell’oro caratterizza molte opere campanelliane. In *Appendice* è pubblicato ed annotato, con una breve introduzione, l’opuscolo inedito, *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*. Secondo Ernst, risale al 1627, periodo in cui Campanella è costretto ancora a difendersi dai suoi detrattori.

M.V.

\*

*Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, B. Mondadori, Milano 2002, xvi-623 pp.

Il volume raccoglie i saggi dei seguenti autori, in ordine di apparizione: C. Vasoli, A. Tenenti, P. Viti, S. Gentile, L. Bianchi, K. Flasch, M. A. Granada, P. Magnard, J.-C. Margolin, F. De Michelis Pintacuda, D. Quaglioni, J. Kraye, M. Mulsow, P. C. Mara-

ni, G. Canziani, J.-R. Armogathe, M. Muccillo, M. Ciliberto, P.C. Pisavino. Essi, alcuni dei quali sono autori di più di un capitolo, sono tutti specialisti che provengono da esperienze intellettuali e professionali diverse: accanto a storici della filosofia ci sono studiosi della storia dell'arte, della storia religiosa, del pensiero politico e filologi. Tutte presenze indispensabili per studiare la complessa e variegata cultura filosofica italiana ed europea tra la fine del '300 e gli inizi del '600 – il periodo che tradizionalmente si chiama Rinascimento. Inoltre sin dal titolo il volume opta per una prospettiva plurivoca: in esso si tratta delle «filosofie» rinascimentali, ovvero della pluralità di voci intellettuali – non riducibili ad una sola «filosofia» –, a volte contrastanti, che si sono succedute o hanno coesistito in rapporti complessi per quasi tre secoli. Vasoli, che con i suoi studi decisivi sul Rinascimento è da molto tempo un punto di riferimento per la storiografia internazionale, introducendo le sezioni specialistiche invita a leggere la storia intellettuale di quel periodo, attraverso questo libro, «senza miti retorici, ma anche senza preconcetti e distorsioni ideologiche» (p. 25), che spesso hanno abitato la storiografia rinascimentale. Ogni capitolo è dedicato ad una tematica specifica e a uno o più autori rinascimentali, senza la pretesa – prendendo le distanze da una certa manualistica – di esaurire il panorama culturale esaminato: dalla riscoperta dei classici alla rinascita delle tradizioni magiche ed esoteriche, dai conflitti sociali e religiosi alle nuove formulazioni politiche, dalla creazione di nuovi modelli scientifici alla scoperta di nuove terre. Chiudono il volume una nota sulla provenienza accademica degli autori e un Indice dei nomi.

T.K.

\*

*Letture Bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002 («Supplementi di Bruniana & Campanelliana», Studi, 3), x-316 pp.

*La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*. Convegno internazionale, Roma, 23-24 ottobre 1998. Atti a cura di E. Canone, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003 («Lessico Intellettuale Europeo», xc), viii-464 pp.

I due volumi curati da Eugenio Canone raccolgono rispettivamente gli Atti del I e II incontro e del III incontro del programma *Letture Bruniane 1996-2000*, promosso in occasione del IV centenario della morte di Bruno. La pubblicazione dei due volumi conclude quella di tutti gli Atti relativi al programma stesso, perché gli Atti del IV e del V incontro, tenutisi il 22-23 ottobre 1999 e il 20-21 ottobre 2000, sono apparsi in «Bruniana & Campanelliana» VI, 2000, 2, pp. 321-535 e VIII 2002, 1, pp. 9-253. Anche questi due ultimi volumi confermano le linee di tendenza che hanno ispirato l'intero programma delle *Letture Bruniane*, consistente nella consapevolezza della presenza in Bruno di motivi originali, ovvero della capacità di rivivere in modo personale temi della tradizione filosofica, che quindi all'interno della sua opera acquistano un significato diverso da quello che avevano originariamente. Questa linea interpretativa, che consente di dare un addio definitivo alla trita concezione di un Bruno 'eclettico', costituisce il denominatore comune di tutti gli interventi, che qui per lo più ci limitiamo a citare, ma che sarà opportuno riprendere in altra occasione. Eugenio Canone, che è come sempre l'attento curatore di questi Atti, oltre l'instancabile organizzatore dell'intero programma bruniano, è presente con due contributi, uno sulla *Summa terminorum metaphysicorum* – un'opera meno nota di Bruno ma di grande rilievo – e un altro sulla *Fenomenologia dell'anima* nei Poemi francofortesi, dei quali

ha anche curato una recente ristampa anastastica (Agorà edizioni, 2000). Il compianto Giovanni Aquilecchia ci lascia una fine relazione su *Il linguaggio filosofico di Bruno tra comoedia e tragoezia*. Michele Ciliberto, al quale si devono preziosi contributi al rinnovamento degli studi bruniani, presenta una ricerca su *Bruno e i puritani* e una sull'*Officina bruniana*. Miguel A. Granada esamina *La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio ed El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cosmológicos y eternidad*, un tema molto originale nel panorama degli studi bruniani. Paul. R. Blum affronta un altro tema originale, *Geschichtsphilosophie bei Giordano Bruno*, nonché una *vexata quaestio*, i rapporti tra Bruno, Cusano e il platonismo. Il problema dei rapporti fra Bruno e la tradizione platonica è affrontato con grande finezza anche da Angelika Bönker-Vallon, in *Bruno e Proclo: connessioni e differenze tra la matematica neoplatonica e quella bruniana*. I temi religiosi sono anche stavolta al centro degli interessi di Saverio Ricci, con due interventi su 'Riformazione', eresia e scisma nello «*Spaccio de la bestia trionfante*» e *Lo 'spaccio' della cabala: Bruno e il giudeocristianesimo*. Un tema analogo – di notevole importanza anche per capire momenti decisivi del processo di Bruno – è affrontato da Hilary Gatti nel suo intervento sulla *Bibbia nei Dialoghi italiani di Bruno*. Anche Nicoletta Tirinnanzi si occupa di temi biblici nel «*Cantico dei Cantic*» nel «*De umbris idearum*». Il secondo contributo è dedicato invece alla *Composizione della «Lampas triginta statuarum»*, della quale ha curato la recente edizione presso Adelphi. Il tema decisivo dei rapporti fra Bruno e la tradizione atomistica è affrontato da Barbara Amato, *Il concetto di 'termine' nel «De minimo»*, da Amalia Perfetti, *Motivi lucreziani in Bruno: la Terra come 'madre delle cose' e la teoria dei 'semina'*, e da Christoph Lüthy, *'Entia & sphaerae': due aspetti dell'atomismo bruniano*, un importante contributo che analizza due precedenti dell'atomismo bruniano, Charles de Bovelles e Nicolaus Taurellus. Il complesso rapporto di Bruno con l'atteggiamento sperimentale è indagato da Leen Spruit in *Bruno's Use of Experiment in Context*. I possibili rapporti Leibniz-Bruno sono esaminati da Thomas Leinkauf, *Einheit, innere Kraft und substantielle Form. Der Begriff der Substanz bei Giordano Bruno und Gottfried Wilhelm Leibniz*. Delfina Giovannozzi affronta il tema 'Fides' e 'credulitas' come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno e quello delle fonti del *De monade: Conoscere per audita*. Note sulle fonti del «*De monade*». Gli Eroici furori sono analizzati negli interventi di Stephan Otto, *Die Augen und das Herz. Der philosophische Gedanke und seine sprachliche Darstellung in Brunos «Heroischen Leidenschaften»*, e di Simonetta Bassi, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli «Eroici furori»*. Il *De vinculis* è oggetto degli interventi di Maurizio Cambi, Dall'«*Artificium perorandi*» al «*De vinculis*». *Insegnamento della retorica e suo superamento* negli ultimi scritti bruniani, e di Elisabetta Scapparone, *'Tempus vinciendi'. Filosofia dell'amore e 'civile conversazione' nel «De vinculis»*. Un secondo interessante contributo della Scapparone, incentrato soprattutto sul *Sigillus sigillorum*, affronta il tema 'Raptus' e 'contractio' tra Ficino e Bruno. Gilberto Sacerdoti studia il contesto inglese di una pagina dello *Spaccio de la bestia trionfante in Caccia e sovranità*. I rapporti con Patrizi e Campanella, infine, sono analizzati rispettivamente da Sandra Plastina (*Legge e virtù civili in Patrizi e Bruno. Un confronto tra i «Dialoghi della historia» e lo «Spaccio de la bestia trionfante»*) e Michel-Pierre Lerner (*Campanella lecteur de Bruno?*).

L.A.

\*

B. Luschino, *Vulnera diligentis*, a cura di Stefano Dall'Aglio, SISMEL-Edizioni del Galuzzo, Firenze 2002, cv-421 pp.

La difesa di Savonarola, sia pure attraverso quelli che Luigi Guicciardini chiamava

gli ‘occhiali della piagnoneria’, anima l’opera del domenicano di San Marco, Bettuccio Luschino a scrivere almeno sei trattati, tra cui anche i *Vulnera diligentis*, manoscritto inedito ora disponibile grazie alla preziosa edizione critica curata da Stefano Dall’Aglio. Il volume esce nella prestigiosa collana «Savonarola e la Toscana» che, inaugurata in occasione del quinto centenario della morte del frate ferrarese, dal 1996 ha pubblicato 17 volumi, tra atti di convegni ed edizioni di testi savonaroliani. Si tratta di un’edizione raffinata non solo per l’accurato lavoro di annotazione e per i completi apparati critici, ma anche per la bella introduzione dove, oltre al profilo biografico di Luschino (1470-1551), si mostra come fosse ancor vivo, malgrado i noti rivolgimenti politico-istituzionali, il mito di Girolamo Savonarola da Giovan Francesco Pico a Gasparo Contarini e si traccia anche un bilancio storiografico. L’A. spiega così efficacemente il rinnovato interesse per Savonarola nel corso dell’Ottocento con le nascenti istanze risorgimentali. Dopo aver combattuto materialmente contro i nemici del ferrarese, quando ormai resta da combattere la battaglia, forse più difficile, quella della memoria, Luschino scrive il dialogo dei *Vulnera diligentis* per illustrare la vita di Savonarola, dando anche uno scorcio degli eventi dal 1494 al 1518 (pp. 49-68). Come avverte l’A., l’interesse del testo di Luschino, al di là del rilevante valore storico di testimonianza piagnona, sta anche nel fatto che il dialogo aggiunge particolari inediti circa i processi al frate (pp. 129-167), oltre a denunciare le mistificazioni inserite da ser Ceccone nei verbali «per compiacere alli adversi di fra Hieronymo». E così si apprende che, durante un processo, Savonarola avrebbe anche profetizzato i tre ‘flagellatori’ di Italia, Francesco I, Carlo V e il turco, anche se «dalli captivi esaminatori non fu missa in stampa perché non faceva al lor proposito» (p. 273). Un’ampia parte dei *Vulnera* è dedicata al tema della profezia, ma c’è anche la riproposizione degli argomenti difensivi che Contarini aveva scritto a Paolo Giustiniani contro i tentativi di condannare nuovamente il pensiero di Savonarola nel 1516-1517 (p. 127). Il dialogo *Vulnera diligentis* rappresenta un interessante documento non solo per la storia fiorentina, ma anche per molte questioni fondamentali sulla fortuna del pensiero di Savonarola, su cui l’A. annuncia un imminente studio.

M.V.

\*

G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell’Europa di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2002, 378 pp.

Partendo dall’analisi di una «scena strana, molto strana, anzi assurda» tratta dalla commedia *Love’s labour’s lost*, l’intero libro di Sacerdoti, come indicato dal sottotitolo, si propone di affrontare quello che è stato definito «il problema concreto più serio della politica moderna, fino alla Rivoluzione industriale», ossia la controversia tra potere civile e potere religioso, tra Stato e Chiesa. Secondo tale prospettiva, lo *Spaccio de la bestia trionfante*, pubblicato a Londra nel 1584, primo dei cosiddetti “dialoghi morali”, costituisce un vero e proprio trattato teologico-politico, le cui idee e contenuti sembrano a volte anticipare persino quelle del *Leviathan* (1651) di Hobbes e del *Tractatus teologico-politicus* (1670) di Spinoza. Ma non solo. Nella ricca ricostruzione storico-culturale proposta da Sacerdoti, lo *Spaccio* rappresenta «una lezione circa il rito patrio più conveniente per l’unica Diana inglese e la sua *res publica*», vale a dire con quest’opera Bruno intende proporre alla regina d’Inghilterra un modello teologico-politico volto, sulla scorta dell’insegnamento degli antichi Greci prima, di Dante e della tradizione filosofica islamico-ebraica iniziata da Al-Farabi poi, al conseguimento del *bonum rei publice* quale unica garanzia di pace tra gli Stati, a prescin-

dere da qualsiasi credo religioso. In tale quadro, la radicale contrapposizione tra anglicani realisti e calvinisti presbiteriani e tra le due diverse concezioni politiche che a tali schieramenti soggiacciono (ossia l'appoggio all'autorità sovrana costituita o all'autorità ecclesiastica), rappresenta la chiave di volta per comprendere le radici intellettuali che fanno da sfondo non soltanto al pensiero e alle opere di Bruno, ma anche del «più celebre drammaturgo di tutti i tempi», William Shakespeare. Nell'analisi di Sacerdoti, infatti, tanto la scena di caccia raccontata da Shakespeare in *Love's labour's lost* (iv, 1) e la poesiola-rompicapo pronunciata da Oloferne (iv, 11), quanto la strana richiesta presentata da Momo a Giove, padre degli dèi, di trasformare «l'arte di cacciatori, *id est* la Venazione» in «una religione», contenuta nello *Spaccio bruniano*, rappresenterebbero la conquista da parte di Elisabetta I della *self-sovereignty*, ossia l'atto mediante il quale un sovrano, impadronendosi della prerogativa del sacrificio, riunisce in sé, nella propria *persona*, signoria spirituale e signoria temporale. Il 'mistero' teologico-politico nascosto fra le righe delle scene di caccia di Bruno e Shakespeare concernerebbe, dunque, la necessità politica della legittimazione teologica di una visione non-teologica della politica. Si tratta insomma del celebre modello della religione come *instrumentum regni*, ossia come espediente politico appartenente all'ambito della 'Ragion di Stato', il cui teorico tradizionale è Machiavelli, ma largamente condivisa, seppure con sfumature differenti, da pensatori occidentali quali Bodin, Hobbes, Spinoza e dalla tradizione islamico-ebraica principalmente nelle figure di Averroè e Maimonide. Prendendo le distanze dalla convinzione della Yates secondo la quale considerare unicamente il Medioevo come un'epoca religiosa contrapponendolo a un Rinascimento pagano sarebbe il risultato di un forte malinteso «nato dall'uso religioso che il Rinascimento fece del materiale classico», il libro di Sacerdoti dimostra come invece l'epoca di Shakespeare sia lungi dall'ignorare l'uso classico – e cioè civile e politico – del materiale religioso. In linea con questa tradizione, la 'missione' di Bruno in Inghilterra, troverebbe, secondo Sacerdoti, il suo pieno compimento nel conseguimento del beneficio dello Stato, ossia principalmente della concordia mondana.

T.P.

\*

A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2002, 291 pp.

Partendo dagli anni della formazione di Giovanni Gentile presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, il volume di Andrea Scazzola percorre il definirsi del concetto di Rinascimento nel pensiero del filosofo, evidenziandone la centralità soprattutto in relazione al delinearsi dell'idea di una filosofia 'italiana'. Pur soffermandosi su molte delle tappe fondamentali della produzione di Gentile, l'autore dedica infatti un'attenzione particolare all'incompiuta *Storia della filosofia italiana*, di cui si seguono passo passo le vicende della stesura, conclusasi attorno al 1915, ma le cui vicende editoriali furono ben più complesse; di quest'opera si pubblicano in appendice – in riproduzione fotostatica – alcune delle note inedite, rintracciate da Scazzola sul retro del manoscritto conservato presso la Fondazione Gentile. Nella ricostruzione dell'autore si evidenzia come l'interesse di Gentile per il Rinascimento sia una sorta di «costante fascinazione» per quello che il filosofo considerava il momento più autentico e più europeo del pensiero nazionale, vera radice del pensiero moderno. Sorto dalla dissoluzione della filosofia scolastica come filosofia sovranazionale, in esso Gentile individuava la nascita di un pensiero nuovo, che pur non avendo un carattere specificamente nazionale,

aveva tuttavia un suo 'luogo di nascita' in Italia e tra gli italiani i suoi esponenti più illustri. Insieme all'Umanesimo – riconosciuto come fondamentale punto di passaggio verso l'età nuova – il Rinascimento sarebbe dunque per Gentile il momento più alto della partecipazione italiana alla vita complessiva dello Spirito e la *Storia* il particolare contributo gentiliano al riconoscimento, da parte degli italiani, di questa partecipazione. Come è noto, prima e dopo la stesura dell'incompiuta *Storia della filosofia italiana*, Gentile dedicò importanti contributi alla storiografia del Rinascimento. Scazzola rivolge un'attenzione particolare, tra gli altri, agli studi di Gentile su Giordano Bruno, di cui tra il 1907 e il 1908 il filosofo pubblicò – con rigore filologico e critico – le *Opere italiane*. Sullo sfondo del volume si muovono le figure centrali dei maestri di Gentile, da Alessandro D'Ancona e Donato Jaja presso la Scuola Normale di Pisa a Felice Tocco e Pasquale Villari all'Istituto di Studi Superiori di Firenze, fino ai «maestri ideali» Bertrando Spaventa e Francesco Fiorentino, che Gentile non conobbe personalmente, ma verso i quali nutrì sempre una grande venerazione.

D.G.

\*

J. Servier, *Storia dell'Utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, edizione italiana a cura di G. de Turris, traduzione dal francese di C. De Nardi, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, 280 pp.

*L'Histoire de l'utopie*, pubblicata presso l'editore Gallimard nell'ormai lontano 1967 da Jean Servier, etnologo e sociologo francese, conosciuto anche in Italia per la sua opera *L'uomo e l'invisibile*, viene proposta ora in traduzione italiana, corredata da un'introduzione di Gianfranco de Turris. Il libro non è solo un manuale che elenca con spirito di completezza i maggiori costruttori di utopie, da Platone ad Aldous Huxley, ma è anche uno studio che fornisce un'analisi economica e politica, religiosa e urbanistica del fenomeno, includendovi i filosofi, i riformatori sociali e i miliennaristi. Il presupposto da cui parte Servier, infatti, è che l'idea di una riforma radicale per migliorare l'umanità è sempre esistita e si è manifestata in vari modi attraverso i tempi. L'elemento comune è rappresentato dall'aspirazione verso uno stato di perfezione, e ogni utopia si concentra sulla volontà dell'uomo di costruire questo luogo altro. La nostalgia dell'Ellade perduta, dell'armonia spezzata dell'uomo con se stesso, con gli altri, con la natura, il rimpianto della felicità e l'attesa di una terra promessa legano come un filo rosso la storia dell'Occidente.

S.P.

\*

*The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to Seventeenth Century*, edited by C. Leijenhorst, C. Lüthy, J. M. M. H. Thijssen, Brill, Leiden 2002, 483 pp.

Il volume presenta la versione rielaborata dei materiali di una conferenza tenutasi nell'agosto 1999 nei pressi di Nijmegen, preceduti da un testo dei curatori che sintetizza le motivazioni dell'iniziativa. La prima è quella di 'de-essenzializzare' la nozione di aristotelismo, mostrando come sia impossibile ridurre ad un denominatore comune i molteplici modi in cui sono stati utilizzati i *libri naturales* dello Stagirita nel corso di una lunga tradizione storica. L'altra – conseguente – è la 'de-epocalizzazione' di quest'ultima, che attraversa, e in larga misura rende inservibili, le periodizzazioni comunemente accolte (Medioevo, Rinascimento ecc.), a favore di altri criteri

di continuità e di rottura. Un valore quasi programmatico ha in questo senso il primo articolo di de Haas, che mostra come il problema della 'dimostrazione' fisica, nei termini in cui è stato elaborato dal medioevo arabo e cristiano su su fino al tardo Rinascimento, sia comprensibile solo nell'orizzonte concettuale inaugurato dai commentatori tardo-antichi (Temistio, Alessandro). Ecco perciò fissati i termini di un arco storico amplissimo che va – appunto – dai commentatori neoplatonici fino all'età moderna (Newton e Leibniz), affrontato in diciassette interventi, di livello mai meno che buono. Sono queste in ogni caso due tesi accettabili e oggi largamente accolte nel campo degli studi aristotelici. Un terzo tema, forse quello più interessante, ed al quale è dedicata direttamente o indirettamente quasi la metà dei contributi è quello delle sorti, nell'epoca della rivoluzione scientifica, della filosofia naturale come disciplina autonoma. Le ricerche odiere tendono infatti a mostrare come sia ancora aperto il discorso cronologico e teorico di quello che una volta appariva come il suo ineluttabile declino, indebolita e oscurata dalla spettacolare evoluzione delle scienze particolari nell'età moderna. La discussione sui concetti chiave della filosofia naturale (spazio, tempo, materia, movimento, vita) pare, insomma, abbia perso assai lentamente il suo ancoraggio al linguaggio ed alle categorie aristoteliche, almeno inizialmente più per effetto di una 'erosione' interna allo stesso aristotelismo, che per i colpi portati da progetti filosofici alternativi quali quelli di Hobbes, Cartesio e Newton.

D.F.

\*

A. Warburg, *Mnemosyne. L'Atlante delle immagini*, a cura di M. Warnke e C. Brink, ed. it. a cura di M. Ghelardi, Nino Aragno Editore, Torino 2002, 151 pp., con illustrazioni.

Il 13 giugno 1928, circa un anno prima della morte, Aby Warburg in una lunga lettera al fratello Max abbozza le linee principali di quella che doveva diventare l'opera più importante della sua vita, l'Atlante di immagini (*Bilderatlas*), conosciuto con il titolo di *Mnemosyne*. Il progetto, come è noto rimasto incompiuto, doveva consistere in una raccolta di immagini (foto, ritagli di giornale, stampe, francobolli) volte a rappresentare la sintesi delle ricerche che Warburg aveva dedicato alla 'rinascita del paganesimo' sulla base della relazione dinamica che intercorre tra immagine e parola. L'intercambiabilità della posizione dei pannelli in legno di cui lo studioso tedesco si serviva per dare una rappresentazione visiva al suo pensiero, risultava appunto funzionale a renderne tutta la sua dinamicità e transitarietà, quella dinamicità e transitarietà che avrebbero segnato, in modo anche drammatico, la sua stessa esistenza. Oltre a costituire la prima edizione italiana dell'opera nell'ambito di una collana dedicata dalla casa editrice torinese agli scritti inediti di Warburg, l'importanza della pubblicazione dell'Atlante di immagini *Mnemosyne* è resa ancora più evidente dal fatto che esso andrebbe considerato come una sorta di testamento spirituale di una delle figure più peculiari della cultura europea del Novecento, e forse proprio per questo spesso oggetto di critiche e di fraintendimenti da parte degli studiosi. Il volume, che si caratterizza anche per l'eleganza della sua veste editoriale, contiene un saggio introduttivo di Nicholas Mann che illustra in forma chiara e rigorosa i principali aspetti della genesi del progetto di Warburg, così rappresentativo da un punto di vista storico-culturale. L'idea dei pannelli di stoffa nera disposti su una struttura di legno sarebbe stata suggerita a Warburg nel 1927 dal giovane assistente austriaco Fritz Saxl, destinato a divenire

poi anch'egli una delle figure principali del presigioso Istituto culturale poi trasferito a Londra e che porta il nome del suo fondatore. La tecnica di 'trasmissione visiva' delle sue ricerche fu quindi adottata da Warburg in occasione di numerose conferenze e per una serie di mostre, tra le quali spicca per importanza e originalità quella che si tenne alla Biblioteca Hertziana di Roma nel gennaio del 1929. Ma tale tecnica risponde anche al vivo e genuino interesse dello studioso e storico dell'arte per la linguistica comparativa e per gli studi di etnologia, discipline per le quali l'atlante costituiva allora un modello abituale di formalizzazione delle proprie ricerche. Il risultato è un Atlante con circa 2000 immagini, ossia secondo le parole dello stesso autore «un tentativo per una scienza della cultura storico-artistica», una «serie di immagini per una ricerca della funzione dei valori espressivi improntati all'Antico nella rappresentazione della vita in movimento nel Rinascimento europeo». Conclude il volume un'appendice documentaria che getta luce sulla struttura e i contenuti dell'opera.

T.P.

\*

F. A. Yates, *Theatrum Orbis*, edizione italiana a cura di T. Provvidera, Nino Aragno Editore, Torino 2002, 365 pp.

La traduzione di un'opera di Frances Yates è sempre da salutare con favore. A maggior ragione se si tratta della traduzione accurata di un'opera che apparve in originale nel 1969, dopo aver suscitato un dibattito con le prime incursioni nel tema già nel 1966. Guidando attentamente il lettore nel periplo di idee e suggestioni che portarono la Yates ad avventurarsi per questa strada, Tiziana Provvidera riesce agevolmente a inserire il contributo della studiosa inglese in un ampio *milieu* di studi storici e storiografici, oltre ad offrirne una traduzione brillante. Yates intendeva rintracciare le fonti di quella idea di «teatro inteso come immagine del mondo, ossia come luogo magico in cui attori e spettatori riproducono il rapporto tra microcosmo e macrocosmo, tra l'uomo e il cielo». La tesi della Yates, chiaramente enunciata nella prefazione, è volta ad indagare le origini del teatro elisabettiano, origini che vede strettamente legate all'influenza di Vitruvio nell'Inghilterra tudoriana e di Giacomo I. La stessa studiosa inquadra il libro nella sua produzione, come facente parte della trilogia composta da *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* e dall'*Arte della memoria*, a dimostrare le conseguenze della diffusione di una certa tradizione culturale in Inghilterra. Dalla biblioteca di John Dee, passando per Robert Fludd sino a Inigo Jones, Frances Yates cercò di dimostrare che i teatri pubblici lignei dell'età elisabettiana e giacobiana rappresentano un adattamento del teatro classico, avvenuto entro la sfera di influenza del movimento di Dee. Il senso della ricerca della Yates va rintracciato nel suo interesse per Shakespeare che nel Globe trovò il teatro del mondo, rappresentazione del macrocosmo, unico proscenio dove i suoi drammi avrebbero potuto essere rappresentati.

M.V.

\*

S. Zen, *Monarchia della verità. Modelli culturali e pedagogia della Controriforma*, Vavarium, Napoli 2002, 312 pp.

I sei saggi qui raccolti analizzano questioni centrali della cultura europea nell'arco cronologico che va dal pontificato farnesiano di Paolo III sino al primo decennio del

Seicento, da Ambrogio Catarino a Jakob Arminius, passando per la storia ecclesiastica, Machiavelli e la questione ebraica. *Religio, veritas e doctrina* sono presentati attraverso la lente delle culture ortodosse delle Chiese istituzionalizzate. Nella costruzione della 'verità' svolse un ruolo fondamentale la storiografia ecclesiastica sia quella di matrice luterana dei Centuriatori di Magdeburgo, che quella di Cesare Baronio, a cui Zen ha dedicato una monografia (*Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Napoli, 1994). La battaglia – e la riflessione – sull'uso della storia rimase aperta e conobbe ulteriori sviluppi, tuttavia, malgrado il dichiarato carattere apologetico e devazionale, gli *Annales* di Baronio insieme con le *Controversie* di Bellarmino «diedero sicurezza alla Chiesa nel confronto dottrinale con il mondo riformato e nella milizia quotidiana» (p. 161). Così l'A. intende mostrare come attraverso filologia, recupero della classicità, autorità delle Scritture si andasse costruendo la strategia culturale controriformistica per la definizione della *veritas*, da cui dovevano essere esclusi gli ebrei vittime di una violenta predicazione del francescano Bartolomeo Cambi nel ducato dei Gonzaga. Dalla tradizione umanistica deriva lo sviluppo del concetto di *veritas* da parte del teologo olandese Arminius, il quale contrapponeva alla difesa della verità la ricerca della stessa. Al libro di Zen si deve dunque un quadro interessante della cultura dell'età della confessionalizzazione.

M.V.

\*

A. Aubert, *Eterodossia e Controriforma nell'Italia del Cinquecento*, Cacucci, Bari 2003, 211 pp.

L'agile volume di Alberto Aubert propone una lettura complessiva degli avvenimenti religiosi dell'Italia del xvi secolo. L'analisi delle dottrine eterodosse circolanti nella penisola italiana e delle relative dinamiche di diffusione e di contagio è seguita da un'accurata lettura delle modalità con cui quelle dottrine furono represse da parte delle autorità ecclesiastiche per lasciare il posto ad un ambizioso progetto di controllo culturale, sociale e religioso delle masse, comunemente definito con il termine di Controriforma. 'Eterodossia' e 'Controriforma' sono dunque presentati come due momenti di un unico percorso che prende avvio dalla crisi politica e religiosa determinata dalla discesa del re di Francia Carlo VIII verso il Regno di Napoli nel 1494 e si conclude con il successo editoriale della secentesca letteratura sul 'segretario' che sancisce la definitiva scomparsa di ogni margine di autonomia intellettuale, politica oltre che religiosa, e l'affermazione della simulazione e della dissimulazione come condizioni costitutive della stessa esistenza umana. Il volume di Aubert si contraddistingue per una spiccata sensibilità nei confronti della sovrapposizione di istanze politiche e aspetti religiosi. Il nesso tra eterodossia religiosa e dissidenza politica viene discusso dall'A. come una delle possibili chiavi di lettura del successo incontrato in alcuni Stati delle dottrine eretiche e dell'elevato grado di pericolosità che queste stesse assunsero agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche. Lo scontro interno alla Curia romana degli anni Quaranta tra «spirituali» e «intransigenti» viene letto non solo attraverso la lente delle contrapposte prospettive auspicate in merito alla necessaria riforma della Chiesa, dopo il deflagrare della Riforma, ma anche alla luce delle posizioni politiche assunte negli anni del conflitto franco-imperiale dai protagonisti di quelle lotte. La logica dei processi inquisitoriali che tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta videro coinvolti diversi esponenti della Curia romana viene compresa a pieno solamente facendo chiarezza intorno agli obiettivi politici che essi si prefiggevano. Il libro di Aubert, corredata da un'aggiornata bibliografia fina-

le, costituisce dunque non solamente un'utile strumento didattico, ma anche una sintesi originale ed efficace di temi e questioni che continuano ad appassionare la storiografia italiana.

G.C.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Luciano Albanese, Laura Balbiani, Giorgio Caravale, Danilo Facca, Paolo Edoardo Fornaciari, Delfina Giovannozzi, Alessandro Guerra, Teodoro Katinis, Margherita Palumbo, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Tiziana Provvidera, Leen Spruit, Michaela Valente.

\* \*  
\*

*Questo fascicolo è stato chiuso il 31 marzo 2003.*



COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA,  
SOTTO LE CURE DELLA ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA, DAGLI  
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA



*Novembre 2003*

(CZ2/FG3)



# LA FILOSOFIA DI GIORDANO BRUNO

PROBLEMI ERMENEUTICI E STORIOGRAFICI

CONVEGNO INTERNAZIONALE (ROMA, 23-24 OTTOBRE 1998)

ATTI A CURA DI  
EUGENIO CANONE

Il presente volume comprende diciotto contributi che, con approcci metodologici e interpretativi diversi, approfondiscono tematiche importanti dell'opera del filosofo nolano e della sua ricezione.

*From different methodological and interpretative approaches this collection of 18 essays analyses the principal themes of the works of this philosopher from Nola and their reception.*

## SOMMARIO / CONTENTS

Premessa • M. CILIBERTO, *Officina bruniana* • S. OTTO, *Die Augen und das Herz. Der philosophische Gedanke und seine sprachliche Darstellung in Brunos Heroischen Leidenschaften* • E. CANONE, *Fenomenologia dell'anima nei Poemi francofortesi* • M. A. GRANADA, *El concepto de tiempo en Bruno: tiempos cósmicos y eternidad* • P. R. BLUM, *Geschichtsphilosophie bei Giordano Bruno* • A. BÖNKER-VALLON, *Bruno e Proclo: connessioni e differenze tra la matematica neoplatonica e quella bruniana* • L. SPRUIT, *Bruno's Use of Experience in Context* • C. LÜTHY, *Entia & sphaerae: due aspetti dell'atomismo bruniano* • H. GATTI, *La Bibbia nei Dialoghi italiani di Bruno* • S. RICCI, *Lo 'spaccio' della cabala: Bruno e i giudeocristianesimo* • G. SACERDOTI, *Caccia e sovranità. Il contesto inglese di una pagina dello Spaccio* • S. BASSI, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli Eroici furori* • N. TIRINNANZI, *La composizione della Lampas triginta statuarum* • M. CAMBI, *Dall'Artificium perorandi al De vinculis. Insegnamento della retorica e suo superamento negli ultimi scritti bruniani* • E. SCAPPARONE, «*Tempus vinciendi*». *Filosofia dell'amore e «civile conversazione» nel De vinculis* • D. GIOVANNOZZI, *Conoscere 'per audita'. Note sulle fonti del De monade* • M.-P. LERNER, *Campanella lecteur de Bruno?* • T. LEINKAUF, *Einheit, innere Kraft und substantielle Form. Der Begriff der Substanz bei Giordano Bruno und Gotfried Wilhelm Leibniz*. *Appendice bibliografica. Abbreviazioni e sigle. Indice dei nomi.*

## Lessico Intellettuale Europeo, vol. 90

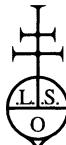
2003, cm. 17 × 24, VIII-472 pp. € 47,00

[ISBN 88 222 5189 X]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 · 50100 Firenze  
E-MAIL: celso@olschki.it · pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 · 50100 Firenze Italy  
orders@olschki.it · INTERNET: www.olschki.it  
Fax (+39) 055.65.30.214

**BRUNIANA & CAMPANELLIANA**

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

SUPPLEMENTI · STUDI E TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas bruniana e campanelliana*, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

STUDI · 1

**BRUNUS REDIVIVUS**

*Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel xix secolo*

a cura di Eugenio Canone

1998 · pp. xlv - 338 · Euro 66,00

STUDI · 2

**GERMANA ERNST**

**IL CARCERE, IL POLITICO, IL PROFETA**

*Saggi su Tommaso Campanella*

2002 · pp. 192 · Euro 40,00

STUDI · 3

**LETTURE BRUNIANE**

**DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO**

(1996-1997)

a cura di Eugenio Canone

2002 · pp. x - 322 · Euro 48,00 (bross.) · Euro 120,00 (rileg.)

STUDI · 4

**EUGENIO CANONE**

**IL DORSO E IL GREMBO DELL'ETERNO**

*Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*

2002 · pp. x - 322 · Euro 48,00 (bross.) · Euro 120,00 (rileg.)

TESTI · 1

**ORTENSIO LANDO**

**PARADOSSI**

presentazione di Eugenio Canone e Germana Ernst

1999 · pp. xviii - 232 · Euro 46,00

TESTI · 2

**ANTONIO PERSIO**

**TRATTATO DELL'INGEGNO DELL'HUOMO**

a cura di Luciano Artese

1999 · pp. xii - 316 · Euro 62,00

---

**ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®**

**PISA · ROMA**

BIBLIOTHECA STYLENSIS  
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA  
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



*Responsabilità scientifica*

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E.A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Euro 19,00.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Euro 36,00.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylenensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampinato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®  
PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

## Paolo Sarpi Consulti (1606-1609)

*A cura di Corrado Pin*

Opere di Paolo Sarpi, I

*A cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici · Napoli*

L'opera, in due tomi, comprende 87 Consulti scritti da Paolo Sarpi fra il 1606 e il 1609 per il Senato veneziano; fra essi anche quelli conosciuti tradizionalmente come i "Consulti dell'Interdetto" (1606-1607), che vide-  
ro la luce durante lo scontro fra il Pa-  
pato e lo Stato di Venezia, al cui ser-  
vizio Sarpi era entrato come "teolo-  
go e canonista" all'inizio del 1606.  
Un'ampia introduzione, in sei capi-  
toli, ripercorre le vicende della vita e  
dell'attività del frate servita al servi-  
zio della Serenissima, la complicata  
vicenda dei rapporti fra la Repubblica  
e la Chiesa, il lavoro delle diplo-  
mazie, facendo il punto della storia  
della critica e degli studi sul Sarpi e  
sul momento storico da lui vissuto e  
cercando, in primo luogo, di offrire  
al lettore una documentazione ordi-  
nata e corretta delle sue opere, anco-  
ra in buona parte inedite o poco co-  
nosciute; le vie e le caratteristiche  
della diffusione degli scritti del Sarpi,  
la loro fortuna e le loro vicende edi-  
toriali nei secoli successivi, sono in-  
fatti un aspetto non secondario del-  
l'interesse e delle valutazioni che  
sono state date, nel tempo, della sua

attività. All'introduzione segue il te-  
sto dei consulti, presentati secondo  
uno schema fisso di edizione: il nu-  
mero progressivo in ordine cronolo-  
gico; la data del consulto; il titolo; la  
premessa del curatore e le relative  
fonti; la nota al testo, comprendente  
la descrizione dei testimoni sotto la  
voce *Manoscritti* e le eventuali edizio-  
ni a stampa sotto la voce omonima;  
il testo sarpiano con l'*inscriptio*, il cor-  
po centrale, la chiusa sottoscritta;  
infine l'apparato critico con tre distin-  
te serie di note: d'autore, del curato-  
re e testuali. Il pregio principale di  
questi due volumi è quindi il tentati-  
vo di proporre finalmente l'opera in-  
tegrale e unitaria del Sarpi pubblico,  
immessa nell'azione concreta della  
vita politica di Venezia; il progetto,  
di cui essi rappresentano il primo  
passo, è l'edizione completa del  
*corpus* dei consulti composti da Fra'  
Paolo in qualità di "consultore in  
iure" della Repubblica veneziana dal-  
la data del 1606 fino alla morte, av-  
venuta nel 1623.

---

2001, cm 21 x 28, 1026 pp. (due  
tomi), € 280,00.



EDIZIONI DELL'ATENEO® · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

## Per il Cinquecento religioso italiano

Clero Culture Società

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

*A cura di Maurizio Sangalli*

*Introduzione di Adriano Prosperi*

L'occasione dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo alla modernizzazione della società europea. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/controriforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società» non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario. L'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle scienze moderne.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertan-

to due momenti fondanti di confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo).

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di *ancien régime* apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: l'attenzione alla interazione clero/società ne è uscita con forza, con i risultati che gli atti di questo convegno possono testimoniare.

---

2003, cm 17 x 24, x-710 pp. (due tomi),  
€ 140,00 (bross.), € 200,00 (ril.)

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*  
**www.libraweb.net**



*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*  
**www.libraweb.net**



Giardini Editori  
e Stampatori  
in Pisa®



Istituti Editoriali  
e Poligrafici  
Internazionali®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo Editoriale  
Internazionale®



Accademia  
Editoriale®

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

*Amministrazione e abbonamenti*

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.  
Casella postale n. 1. Succursale n. 8  
I-56123 Pisa  
<http://www.iepi.it>

*Uffici di Pisa*

via Giosuè Carducci 60  
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)  
tel. +39 050 878066 (r.a.); telefax +39 050 878732  
E-mail: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)

*Uffici di Roma*

via Ruggero Bonghi 11/B  
I-00184 Roma  
tel. +39 06 70452494; telefax +39 06 70476605  
E-mail: [iepi.roma@iepi.it](mailto:iepi.roma@iepi.it)

*Abbonamento: € 60,00 (Italia privati); € 85,00 (Italia enti, con edizione Online)*  
*Subscriptions: € 95,00 (abroad Individuals); € 120,00 (abroad Institutions, with Online Edition)*

*Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; con-trassegno; mediante carta di credito.*

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

*Fascicolo singolo: € 50,00*

*Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995*  
*Direttore responsabile: Alberto Pizzigati*

ISSN 1125-3819